FICHTE

¿qué es el idealismo filosófico?

Traductores:
Jorge Aurelio Díaz
y Martín Zubiria

COLECCIÓN
A - CORTA DISTANCIA

siglo EDITORIAL

Johann Gottlieb

Fichte

¿Qué es el idealismo filosófico?

Jorge Aurelio Díaz
Martín Zubiria
Traductores

siglo EDITORIAL

Catalogación en la publicación – Biblioteca Nacional de Colombia

Fichte, Johann Gottlieb, 1762-1814, autor

¿Qué es el idealismo filosófico? / Johann Gottlieb Fichte; traductores, Jorge Aurelio Díaz, Martín Zubiria. -- Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2025.

páginas. -- (A-Corta distancia)

Incluye datos curriculares del autor y de los traductores.

ISBN 978-958-665-868-3 (impreso) -- 978-958-665-870-6 (pdf) -- 978-958-665-869-0 (epub)

1. Idealismo alemán - Historia y crítica - Ensayos, conferencias, etc. 2. Filosofía de la historia - Ensayos, conferencias, etc. 3. Filosofía moderna I. Díaz, Jorge Aurelio, 1937-, traductor II. Zubiria, Martín, traductor

CDD: 193 ed. 23 CO-BoBN– a1145818

Título original: Sonnenklarer Bericht an das grössere
Publikum über das eigentliche Wesen der neueren Philosophie.
En: Schriften zur Wissenschaftslehre, Werke I, hrsg. von Wilhelm G. Jacobs, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt am Main 1997, pp. 377-476.

Autor: Johann Gottlieb Fichte
© Jorge Aurelio Díaz
© Martín Zubiria
Traductores

La presente edición, 2025
© Siglo del Hombre Editores S.A.
Siglo Editorial
Carrera 31A No. 25B-50, Bogotá, D. C.
+57 318 351 3462
http://libreriasiglo.com

Diseño de carátula
Alejandro Ospina
Diseño de la colección y armada electrónica
Gloria Díazgranados M.

ISBN: 978-958-665-868-3
ISBN PDF: 978-958-665-870-6
ISBN EPUB: 978-958-665-869-0

Impresión
Panamericana Formas e Impresos S.A.
Calle 65 n.° 95-28, Bogotá, D. C.

Impreso en Colombia – *Printed in Colombia*

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida total ni parcialmente, ni registrada o transmitida por sistemas de recuperación de información, en ninguna forma y por ningún medio ya sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o cualquier otro, sin el permiso previo y por escrito de la editorial.

Contenido

7 Presentación

17 Prólogo

27 Introducción

37 Lección primera

54 Lección segunda

70 Lección tercera

106 Lección cuarta

128 Lección quinta

142 Lección sexta

153 Epílogo

169 Autor y traductores

Presentación

El *Informe claro como el sol* apareció a comienzos de 1801. Fue precedido por *El destino del hombre*, una de las obras más extraordinarias nacidas de la pluma de Fichte, que había visto la luz el año anterior, y con la que su autor también se proponía dar a conocer a la opinión pública el asunto propio de su pensamiento y, al mismo tiempo, alejar de la doctrina de la ciencia el duro reproche de ateísmo que pesaba sobre ella a raíz de unos incidentes que lo obligaron a abandonar su cátedra en la Universidad de Jena. "El presente escrito les abrirá los ojos, según confío, a quienes no son pícaros", esto es, a quienes no pretenden pasarse de listos, escribe a su mujer hacia finales de 1799.

Pero el *Informe claro como el sol* también se vio precedido de manera inmediata por la aparición del *Sistema del idealismo trascendental* de Schelling, obra impresa pocos meses antes, en 1800[1]. Fichte se contó entre los primeros en recibir

[1] Año que había sido el del estreno arrollador de *María Estuardo* de Schiller y el de la composición de varias de las grandes elegías de Hölderlin ("Pan y vino" entre ellas).

un ejemplar y pudo así advertir muy pronto el abismo que mediaba entre la filosofía schellinguiana y la doctrina de la ciencia. Esto explica el contenido del *Informe claro como el sol*, pensado no solo como una exposición "destinada al gran público sobre la verdadera naturaleza de mi filosofía" (Fichte al editor Cotta, 13.1.1800), sino también como una respuesta de carácter polémico al tratado de Schelling que acababa de conocer.

El subtítulo algo provocador de este libro, que lo caracteriza como "Un intento de obligar a los lectores a entender", fue objeto de no pocas burlas en su tiempo por parte de los pícaros que juzgaban acerca de la doctrina de la ciencia sin haberla comprendido, y a quienes semejante intento se les antojó un desatino contrario a toda razón; como si el propio Fichte ignorase lo que había repetido ya con frecuencia y lo que vuelve a afirmar en el presente escrito a propósito de la filosofía como una obra de la libertad. Bien se comprende que lo de "obligar al lector" solo podía entenderse en el sentido de enfrentarlo con una exposición de carácter perentorio o concluyente.

Este *Informe claro como el sol* revela ya, por la sola distribución de sus partes, las virtudes de una mente que procede según la manera ordenada que reclama el saber filosófico. Consta, en efecto, de un Prefacio, una Introducción, seis Lecciones y un Epílogo. Ya a partir de la Introducción el

texto adopta la forma dialogada de la que Fichte se sirve con singular destreza y que le permite desplegar la gran fuerza de apelación característica de su estilo. También en la segunda parte de *El destino del hombre* había recurrido al diálogo, pero allí los interlocutores eran "un espíritu" a quien se le asigna la función de guía o de maestro, y "el autor", mientras que en el *Informe claro como el sol* quien guía o enseña es "el autor" y quien se deja conducir por él dócilmente, aunque no sin plantear objeciones y dificultades allí donde esto resulta pertinente, es un anónimo "lector". Un lector que se comporta como conviene al desarrollo de cuestiones de envergadura científica, atento solo a la comprensión de la materia tratada y sin el prurito de querer hacer oír, como ocurre en la comedia, pareceres ajenos a la cosa misma. De él solo se espera que sea capaz de pensar por sí mismo, con independencia de juicio, y que examine los puntos en discusión con lucidez y coherencia. Esto permite que el diálogo avance de manera rectilínea o por sus pasos contados, *more platónico,* hacia el fin previsto por "el autor".

Sirva esta introducción para indicar de manera sinóptica el contenido de cada una de las partes del *Informe*.

El "Prólogo", además de versar sobre la novedad de la "doctrina de la ciencia", un saber que, lejos de ser innato, nada tiene en común con lo que se entiende habitualmente por "filosofía", responde al propósito catártico de hacer

que el lector abandone la comprensión ordinaria del saber filosófico.

La "Introducción" declara, sirviéndose ya de la forma dialógica, de qué modo la lectura de este escrito puede ser fructífera e insiste en la novedad de la doctrina de la ciencia, en su diferencia insalvable respecto de los pensamientos del entendimiento ordinario, contraponiéndola ahora a la filosofía del dogmatismo prekantiano y esclareciendo su relación determinante con la experiencia, esto es, con la vida.

La "Lección primera", dividida en tres apartados fácilmente reconocibles gracias al recurso tipográfico de separarlos mediante una corta línea horizontal, discurre sobre la naturaleza libre de la actividad representativa y la necesidad de diferenciar entre su ámbito y el de la experiencia (el "sistema de la primera potencia"); y mantiene la distinción kantiana que impide pensar la realidad de manera unívoca, pues hay una realidad *en sí* (el *noumenon*) y otra *para nosotros* (*phainomenon*).

La "Lección segunda", haciéndose cargo del alcance de este texto y de que su propósito no es desplegar de manera sistemática la doctrina de la ciencia, presenta una descripción simplemente histórica de la misma, sin introducirse en demostraciones.

La "Lección tercera", la más extensa y ardua de las seis, está dividida en cinco apartados. Sus temas son: a)

la génesis de la conciencia; b) la autoconciencia o el yo; c) la intuición intelectual; d) la relación genética entre la conciencia y la autoconciencia; e) la doctrina de la ciencia y su método.

La "Lección cuarta" también se divide internamente, pero en este caso los apartados son tres: a) la relación de la doctrina de la ciencia con la conciencia ordinaria y las condiciones bajo las cuales cabe juzgarla; b) el rechazo de la doctrina de la ciencia en los ámbitos filosóficos académicos y la actitud de Fichte al respecto; c) las condiciones para apropiarse de la doctrina de la ciencia, habida cuenta de que el pensar trascendental no es algo "natural".

La "Lección quinta" explica la relación de la doctrina de la ciencia con la vida real y con el sentido común; subraya que ella no pretende generar o engendrar nada (a diferencia del idealismo trascendental de Schelling), sin ser por ello un mero relato, rechazo de la posición escéptica.

La "Lección sexta", por último, difiere formalmente de las anteriores por prescindir del "lector", con lo que el diálogo se interrumpe, aunque no la actitud dialógica del autor para con su público. Ahora aclara que la doctrina de la ciencia no puede recomendarse a cualquier lector, y discurre acerca de su influencia sobre el carácter y la vida cívica, y sobre su relación con las demás ciencias.

El "Epílogo", donde asoma con fuerza la vena irónica de Fichte, ilumina la diferencia insalvable, también desde el punto de vista metódico, que media entre la doctrina de la ciencia y la filosofía de la época. Y al examinar el comportamiento de sus adversarios para con ella, el Epílogo, vuelto diatriba, concluye con un pronóstico y una admonición.

Considerado en términos sumarios, el tratado descansa sobre la distinción de nuestras representaciones en libres y necesarias, de las cuales solo las últimas forman la *experiencia*. Y Fichte presupone, como lo había hecho ya Kant —y como lo hará luego Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*—, que la experiencia se despliega de manera sistemática. La doctrina de la ciencia se propone exponer el sistema de la conciencia, en la medida en que este permite, a su vez, comprender la constitución del sistema de la experiencia a partir de un solo punto cierto de sí mismo: el yo puro.

Fichte insiste en que "yo" es un pensamiento hallado por el pensar del propio yo, sin que tal hallazgo sea algo ya fijo y acabado, puesto que se constituye mediante la actividad del pensamiento libre.

Pero lo que se engendra por sí mismo tiene en sí el carácter de lo incondicionado, sin que pueda remitírselo a algo anterior a él. La necesidad de dar cuenta de la tensión que media entre la actividad libre del filósofo y lo incondicionado de aquello que se le engendra por sí mismo

conducirá a una nueva formulación de la doctrina de la ciencia, la del año 1804, que no cobró la forma de un libro independiente, pero que Fichte expuso aquel mismo año tres veces, en tres ciclos de lecciones.

En este otro escrito, nacido cuando Fichte meditaba ya en esa nueva formulación, se destaca la importancia decisiva de la intuición para comprender su doctrina filosófica. Sin la intuición no sería posible captar el yo puro, ni el despliegue de la doctrina de la ciencia. Pero la intuición de la que aquí se trata, no siendo la sensible, sino la "intelectual", es la del propio pensar (gen. obj.). Este es, de manera autónoma, el único camino capaz de introducirnos en la doctrina de la ciencia.

El ejercicio de la intuición intelectual promueve la autonomía del espíritu y vuelve así la vida más digna de ser vivida, en la medida en que esta, en una misma línea con la intención kantiana, se ve configurada por principios racionales en lugar de quedar librada a sí misma.

Si bien Hegel vio en este Informe claro como el sol un intento desafortunado y subjetivo de "popularizar la especulación" (en una carta a Mehmel de agosto de 1801), esto no le impidió obtener de él un doble y sustancioso fruto, porque le abrió los ojos en lo que atañe tanto al método propio del saber filosófico como a la importancia de mantener rigurosamente separadas, en sentido histórico filosófico, las posiciones de Fichte y de Schelling. Una separación que en

ningún caso es la que media, por ejemplo, entre las de Fichte y Kant: "Esta es la tendencia de mi filosofía. Es la *misma* que la de la kantiana..." (Informe claro como el sol, hacia el final de la "Introducción"; énfasis agregado). Solo tardíamente hemos podido comprender, gracias a los trabajos de Heribert Boeder[2], que aquella otra separación tiene su fundamento en una "distinción de la razón"[3] que impide considerar esta última de manera unívoca, y gracias a la cual se comprende que la posición de Schelling no solo esté separada de la de Fichte —esto es comprensible ya de suyo sin gran trabajo—, sino también de las de Kant y Hegel, por consideraciones que no es el caso exponer en este lugar[4]. Pero valga sí la afirmación de que la tríada integrada por la intelección de Kant, la doctrina de Fichte y la ciencia de Hegel representa el núcleo especulativo *sensu stricto* de la época última de la metafísica, en orden al cual el empleo generalizador de un título como el de "filosofía del idealismo alemán" ha sido y sigue siendo todavía ocasión de confusiones interminables.

[2] Véase su *Topologie der Metaphysik*, Friburgo/Múnich, 1980.

[3] Véase del propio Boeder, "Die Unterscheidung der Vernunft" [La distinción de la razón]. *Osnabrücker Philosophische Schriften* 1989, pp. 10-20. [= *S*, pp. 101-109], y también M. Zubiria, *Lecciones sobre "La distinción de la razón". Desde la Analítica del Lenguaje hacia los portavoces de la sabiduría occidental*, Buenos Aires, Quadrata, 2006.

[4] Véase M. Zubiria, "¿La 'cumbre' de la metafísica del idealismo alemán? Breve glosa a las 'Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana' de Schelling", en *Sapientia*, 2001, 109-138.

La respuesta al *Informe claro como el sol* por parte del mundo ilustrado de la época no se hizo esperar, y dio pie a una larga serie de reseñas, de las que la edición crítica da cuenta puntualmente. El tono general de las mismas permite comprender que Fichte acertó al exponer en su "Epílogo" las razones por las que la doctrina de la ciencia, pese a la universalidad de su objeto, sería comprendida siempre solo por muy pocos.

La presente traducción ha sido realizada al alimón por mi distinguido colega, el Prof. Dr. D. Jorge Aurelio Díaz y por mí mismo, a partir del texto publicado en: Johann Gottlieb Fichte, *Schriften zur Wissenschaftslehre*, Werke I, hrsg. von Wilhelm G. Jacobs, Deutscher Klassiker Verlag, Francfort del Meno 1997, pp. 377-476. También hemos tenido a la vista la edición crítica publicada en el séptimo volumen de las *Obras Completas* de Fichte (*Gesamtausgabe*, *GA*) patrocinada por la Academia Bávara de Ciencias. De esta edición proceden las referencias históricas a los autores del tiempo de Fichte consignadas a pie de página y señaladas con la sigla *GA* entre corchetes. El resto de las notas a pie de página es de los traductores, salvo la trigésimo cuarta, la única del propio Fichte.

Martín Zubiria

El Challao, Mendoza, Argentina

22 de diciembre de 2023

Prólogo

Algunos amigos del idealismo trascendental, o también del sistema de la doctrina de la ciencia, le han puesto a este sistema el nombre de filosofía novísima. A pesar de que esta designación parece ser casi una burla, y de que en sus autores parecen suponer que buscan una tal filosofía; a pesar, además, de que el autor de este sistema está convencido, en cuanto a su persona, de que solo hay una única filosofía, así como una única matemática, y de que una vez encontrada y reconocida esta única filosofía posible no surge ninguna más reciente, sino que todas las hasta ahora llamadas filosofías valdrán únicamente como intentos y preparativos: él, sin embargo, ha preferido mantener aquella expresión, por riesgoso que esto fuere, en el título de un escrito popular, antes que querer servirse de la denominación impopular de "idealismo trascendental" o de "doctrina de la ciencia".

Un informe sobre estos esfuerzos novísimos tendientes a convertir la filosofía en ciencia, dirigido al amplio público, para el cual el estudio de la filosofía no ha llegado

a ser su tarea propia, resulta por diversas razones necesario y conveniente. Es muy cierto que no todos los seres humanos deben dedicar su vida a las ciencias, y precisamente por ello tampoco a los fundamentos de toda otra ciencia, esto es, a una filosofía científica; hace falta también, para profundizar en las investigaciones de dicha filosofía, una libertad del espíritu, un talento y una aplicación tal y como solo se encuentra en unos pocos. Es cierto, empero, que todo el que aspira a una formación universal del espíritu debe saber en general *qué* es la filosofía; a pesar de no llevar a cabo sus investigaciones, debe sin embargo saber *qué* es lo que ella investiga; a pesar de no penetrar en su territorio, debe sin embargo conocer *los límites* por los que este se separa de aquel en donde él mismo se encuentra, para no temer peligro alguno por parte de tal mundo, enteramente ajeno y por completo extraño *al* mundo en donde él se halla. Debería al menos saber acerca de ello, para no ser injusto con los científicos con quienes por cierto ha de convivir, como humano que es, para no aconsejar de manera errónea a los seres que le están encomendados y mantenerlos alejados de aquello cuyo descuido podría tener para ellos amargas consecuencias. Por todas estas razones, toda persona culta debería al menos saber lo que *no* es la filosofía, lo que *no* pretende, lo que *no* está en condiciones de hacer.

Además, lograr hacerse una idea clara de esto no solo es posible, sino que incluso no es difícil. La filosofía científica, a pesar de elevarse por encima de la visión natural de las cosas y del sentido común ordinario, afinca sin embargo sus pies en el terreno de este último y de él parte, sin desmedro de que ciertamente luego lo abandone. Todo aquel que posea al menos el común entendimiento humano y la atención ordinaria que cabe presuponer en toda persona educada, puede ver el pie de aquella afincado sobre el terreno del modo de pensar natural y observar cómo lo abandona.

Un informe como el anunciado resulta particularmente indispensable para un sistema —unifico aquí el sistema kantiano y el sistema novísimo, porque al menos en su pretensión de cientificidad concuerdan ambos sin contradicción[5]—, resulta indispensable para un sistema, digo, que sucede en el tiempo a otro *ecléctico*, que aún mantiene vigencia, el cual ha renunciado formalmente a toda pretensión de ser ciencia, a toda preparación y a todo estudio científico, y ha invitado a

[5] El vínculo unitario que religa no solo la posición de Fichte con la de Kant, más allá de la pretensión de cientificidad sustentada por ambas, sino también la posición de Hegel con ellas, ha sido expuesto por H. Boeder primero en su *Topologie der Metaphysik*, *op. cit.*, y más tarde en su lección póstuma *Die letzte Epoche der Philosophie in ihrer Kern-Phase*, ed. por M. Zubiria y M. Brainard, Berlin, Duncker & Humblot, 2016.

sus investigaciones a todo aquel que solo sepa sumar dos más dos[6]; resulta indispensable en una época en la que el público no científico acepta con todo gusto tal invitación y no quiere en absoluto verse apartado de la opinión según la cual el filosofar es algo que se da de por sí, como comer y beber, y que acerca de los objetos filosóficos tiene voz cualquiera que simplemente posea la facultad del habla; en una época en la que esta opinión ha causado un perjuicio tan grande y se han visto arrastradas ante el tribunal del entendimiento vulgar y de la ignorancia proposiciones y expresiones filosóficas que solo pueden entenderse y apreciarse de manera digna dentro de un sistema científicamente filosófico, causándole así a la filosofía no poco descrédito; en una época en la que, incluso entre los verdaderos escritores filosóficos, acaso ni siquiera una media docena cabría hallar que sepa lo que es propiamente la filosofía, mientras que otros, que parecen saberlo, se quejan de manera lastimera de que filosofía sea precisamente solo filosofía; en una época en la que incluso los más profundos de entre los actuales censores de los libros de la filosofía novísima[7] creen no haberle causado ningún agravio cuando aseguran que ella es, en verdad, demasiado

[6] Alusión a la filosofía prekantiana.

[7] Carl Leonhard Reinhold (1757-1823), por ejemplo.

abstracta como para que pueda volverse alguna vez una forma general de pensar.

El autor de este informe no ha descuidado, ya en varias ocasiones y con las más diversas formulaciones, el remitir a los pretendidos colegas otros semejantes. No ha debido de tener éxito en absoluto con ello, porque sigue escuchando siempre la misma canción proveniente de muchos lados. Quiere intentarlo ahora, por si le va mejor con el público no filosófico, al menos según la forma de hablar del autor; quiere, de la manera más comprensible a su alcance, mostrar una vez más lo que ya ha mostrado algunas veces en algunos de sus escritos y, tal como él cree, de manera muy comprensible. Tal vez por este camino lo logre también mediatamente con sus colegas de Facultad. Quizás el hombre cuerdo y desprejuiciado, que no se ve precisado a sostener ninguna celebridad filosófica, sea doctrinal o de autoría, logre percatarse de que para la filosofía hacen falta ciertas abstracciones, especulaciones e intuiciones que él no recuerda haber realizado nunca, y que, si hubiera intentado hacerlas, nunca lo hubiera logrado; tal vez entienda que esa filosofía no piensa ni habla en absoluto sobre aquello que él piensa y habla, que ella nunca lo contradice, porque no habla para nada con él, de él o sobre él; que todas las palabras de las que ella se sirve junto con él, no bien ingresan en el círculo mágico de esta ciencia, obtienen un sentido

muy otro y por completo incomprensible para él. Tal vez a partir de entonces ese hombre cuerdo y desprejuiciado se abstendrá serenamente de dar a conocer sus pareceres sobre la filosofía, así como se abstiene de dialogar sobre trigonometría o álgebra cuando no ha estudiado esas ciencias; cada vez que se le presente algo de filosofía dirá ingenuamente: dejad que los filósofos se las arreglen entre sí, ya que no han aprendido otra cosa; eso no es asunto mío, yo me ocupo tranquilamente en *mis* asuntos. Quizás después de que los profanos, al menos, hayan dado el ejemplo de esta razonable continencia, los doctos, a su vez, dejen de indignarse tan amargamente por nuestra prohibición, reiterada y endurecida, de que vengan a disputar sobre aquello que, a todas luces, *ni siquiera han leído*[8].

En pocas palabras, la filosofía es *innata* al ser humano; esta es la opinión común, y por eso todos se sienten con derecho a juzgar sobre los objetos filosóficos. Sea lo que fuere esa filosofía innata, la dejaré aquí sin tocar, y solo afirmo de la *novísima*, de la *mía*, que yo mismo debo conocer mejor que nadie, que no es *innata*, sino que debe *aprenderse*, y que por consiguiente solo puede juzgarla quien la haya

[8] Tal era, según Fichte, el caso de Christoph Bardili (1761-1808), a juzgar por su *Compendio de Lógica elemental* (*Grundriß der Ersten Logik*), Stuttgart, 1800.

aprendido. Mostraré lo primero, lo demás se desprende de ello por sí mismo.

Es verdad que parece duro, y se lo ha recibido siempre con mala cara, esto de denegarle al sentido común el derecho a expresarse acerca de las materias que se consideran también como fin último de la filosofía: Dios, libertad, inmortalidad; y precisamente por esto no quiere aceptarse el ejemplo traído a colación tomado de la matemática o de alguna otra ciencia positiva y que debe aprenderse, considerándoselo inapropiado. Concédase que aquellos conceptos se hallan enraizados en la forma natural y común de pensar del hombre; por consiguiente, son en un cierto sentido innatos. A este propósito, con respecto a la filosofía novísima solo hay que recordar y tener en cuenta que esta le niega tan poco al sentido común el derecho de juzgar acerca de tales objetos, que más bien se lo otorga con más vigor, me parece, que cualquiera de las filosofías anteriores; solo que únicamente *para su esfera* y en *su propio terreno*, pero de ningún modo *de manera filosófico-científica*, siendo este un suelo que para el entendimiento ordinario como tal no está presente en forma alguna. Este último *razonará* sobre esos objetos y acaso lo haga de manera muy correcta; pero no *filosofará*, porque esto no puede hacerlo nadie que no lo haya aprendido ni ejercitado.

Sin embargo, si no se quiere renunciar a ningún precio al aplaudido nombre de 'filosofía' ni al renombre de ser una cabeza filosófica, o un jurista, historiador, periodista, etc., de alcance filosófico, entonces habrá que aceptar aquella propuesta, hecha igualmente ya desde hace tiempo, de no seguir llamando filosofía a la filosofía científica, sino, por ejemplo, doctrina de la ciencia. Asegurada ya de este nombre, ella renunciará al otro, el de filosofía, y se lo cederá gustosamente a *todo tipo de razonamiento*. De modo que el amplio público, y cualquiera que no la haya estudiado profundamente, tenga la doctrina de la ciencia por una ciencia recién descubierta y tan ignorada, digamos, como la doctrina de la combinatoria de Hindenburg[9] en las matemáticas; y crea en nuestra aseveración de que tal ciencia en ningún caso coincide con aquello que quieran llamar filosofía; que no la impugna, pero que por lo mismo tampoco puede ser impugnada por ella. Por lo que la filosofía así llamada mantendrá todo su honor y dignidad; solo que, en consonancia con nuestra aspiración a la libertad natural de todo hombre, deberán permitirnos no inmiscuirnos en ella, así como les rogamos no tener en cuenta, en esa su filosofía, nuestra doctrina de la ciencia.

[9] Karl Friedrich Hindenburg (1741-1808), catedrático en Leipzig, inventor del análisis combinatorio.

En consonancia con lo cual, el propósito cabal de este escrito es el siguiente: no pretende obtener ninguna conquista para la filosofía novísima, sino solo una paz razonable dentro de sus límites. Este escrito no es él mismo en manera alguna *filosofía* en el estricto sentido de la palabra, es simplemente *razonamiento*. Quien lo haya leído hasta el final y lo haya entendido bien no ha de poseer ya por ello, en absoluto, ningún concepto, proposición, etc., *de carácter filosófico*, pero habrá obtenido un *concepto de la filosofía*; habiendo salido del ámbito del sentido común, no habrá puesto ningún pie en el terreno de la filosofía, pero habrá llegado hasta la línea fronteriza entre ambos. Si a partir de allí él quiere realmente estudiar esta filosofía, sabe por lo menos a qué deberá prestar atención en esa tarea y de qué tiene que apartarse. Si no lo quiere, al menos habrá alcanzado una conciencia clara de que no lo quiere y nunca lo ha querido o lo ha hecho realmente y de que, por consiguiente, debe abstenerse de todo juicio sobre objetos filosóficos; habrá llegado a convencerse de que ninguna filosofía auténtica podría intervenir jamás en el círculo que le es propio ni perturbárselo.

Introducción

LECTOR MÍO:

Antes de que te introduzcas —porque me voy a permitir hablarte con el *tu* familiar—, antes de que te introduzcas en la lectura de este escrito, acordemos algo previamente.

Lo que leerás a partir de ahora es claro que ha sido pensado por mí, pero ni te incumbe ni me incumbe que además sepas ahora lo que he pensado. Por más acostumbrado que puedas estar a leer textos simplemente para saber lo que el autor de esos escritos haya pensado o haya dicho, querría que no te comportes así con este. No me dirijo a tu memoria, sino a tu entendimiento: no pretendo que tomes nota de lo que he dicho, sino que tú mismo pienses y que, si el cielo lo permite, pienses precisamente así como yo he pensado. Por consiguiente, si al leer estas páginas te sucediere, lo que les ocurre a veces a los lectores actuales, que las dejas pasar sin reflexionar, que captas las palabras, pero no su sentido, vuélvete, redobla tu atención, y lee de nuevo a partir del lugar donde te extraviaste; o deja de lado por hoy el libro y continúa leyendo mañana con una mente

tranquila. Únicamente de esta condición por parte tuya depende que se cumpla la orgullosa promesa estampada en el título: la de obligarte a entender. Solo tienes que salir en verdad con tu entendimiento y confrontarlo en lucha con el mío, a lo cual no tengo ciertamente la posibilidad de obligarte. Si te aferras a ti mismo, entonces he perdido la apuesta. No entenderás nada, así como nada ves cuando cierras los ojos.

Si llegara a sucederte que a partir de un cierto punto no pudieras convencerte en modo alguno ni mediante ninguna reflexión del acierto de mis afirmaciones, entonces aparta el libro sin más y suspende su lectura por algún tiempo. Continúa marchando con tu entendimiento en la forma acostumbrada en que lo has hecho hasta ahora, sin pensar en ello; tal vez de pronto y por casualidad, y proponiéndote algo diferente, se te cumpla por sí sola la condición para entender y, pasado algún tiempo, comprendas muy bien y con facilidad lo que ahora no puedes entender por más esfuerzos que hagas. Cosas semejantes nos acontecen también a los demás que creemos tener alguna inteligencia. Solo dale gloria a Dios y mantén silencio sobre este asunto hasta que se te cumpla la condición para entender y la comprensión misma.

Mi camino es absolutamente consecuente: es solo una única cadena ininterrumpida de razonamientos. Todo lo

que se sigue en cada ocasión para ti es verdadero solo bajo la condición de que hayas encontrado lo anterior en cada caso como verdadero. A partir de aquel punto que no hayas encontrado verdadero ya no podrás seguir pensando como yo he pensado, y el continuar leyendo bajo estas condiciones no tendría para ti otro resultado que el de *saber* lo que yo habría pensado. Este resultado lo he considerado siempre como insignificante, y siempre me ha sorprendido mucho la modestia de la mayor parte de los hombres al apreciar tanto los pensamientos de otros y tan poco los propios, que preferirían pasarse la vida aprendiendo aquellos, en lugar de forjar algunos por sí mismos; una modestia que, con respecto a mis pensamientos, no consiento en ningún caso.

¡Pero vayamos ahora al asunto!

I

Mediante la observación del mundo existente fuera de él y la de su propia mente, todo ser humano obtiene, con facultades sensoriales sanas, un acopio de conocimientos, de experiencias y de hechos. Además, lo que le ha sido dado por la percepción inmediata, él puede también recuperarlo libremente dentro de sí sin una percepción efectiva, reflexionar sobre ello, contraponer entre sí la diversidad de lo percibido, investigar las igualdades de lo individual, así como sus desigualdades; y, de esta manera, con solo tener

un sano entendimiento ordinario, su conocimiento se hará *más claro*, *más determinado*, *más utilizable*; se hará cada vez más una posesión en donde pueda gobernar con total libertad y destreza; pero en ningún caso el conocimiento se *acrecentará* mediante esa reflexión; solo se puede reflexionar sobre lo *observado*, solo esto puede *compararse* entre sí, tal como se lo ha observado, pero de ningún modo *producir* uno para sí objetos nuevos mediante el mero pensar.

Tú y yo, y todos nuestros semejantes, poseemos ese acopio de conocimientos y una cierta elaboración de estos, superficial o más precisa, mediante la reflexión libre: y esto, sin duda, es lo que se quiere decir cuando se habla de un sistema, o de sentencias del común y sano entendimiento humano.

2

Ahora bien, había una filosofía que pretendía poder ampliar, mediante meras *inferencias*, el ámbito que acabamos de describir, y según la cual el pensar no era solamente, como también acabamos de describirlo, *un desarticular y armar de otra manera lo dado*; sino que era a la vez *un producir y crear algo totalmente nuevo*. En este sistema, el filósofo se encontraba en posesión exclusiva de ciertos conocimientos de los que el entendimiento ordinario debía carecer. En él podía el filósofo elucubrarse un Dios y una inmortalidad, y sutilizar a sus anchas. Si tales filósofos querían ser con-

secuentes, tenían que declarar al entendimiento ordinario como insuficiente para los asuntos vitales, ya que de otra manera su sistema en expansión se habría vuelto superfluo; tenían que mirarlo con desprecio; tenían que invitar a todo el que tuviera rostro humano a que se volviera tan gran filósofo como lo eran ellos mismos, a que llegara a ser tan sabio y virtuoso como esos mismos filósofos.

3

¿Te parece honroso para el entendimiento ordinario, lector mío, y adecuado a sus intereses, un sistema filosófico como el descrito? ¿Un sistema de acuerdo con el cual el entendimiento debe curarse de su ceguera innata en la escuela de los filósofos y obtener allí una luz artificial para la suya natural?

Si ahora se presentara frente a este sistema otro que se comprometiese a refutar de raíz esa pretensión de conocimientos nuevos elucubrados, ocultos para el entendimiento ordinario, y a exponer de manera plausible que nosotros no tenemos absolutamente nada verdadero y real fuera de la experiencia a todos accesible; nada para la vida fuera del sistema del entendimiento común descrito antes; que a la vida se la conoce solo por la vida misma, pero en modo alguno por la especulación, y que no se trata de elaborar buenas sutilezas, sino de vivir, tú, como representante del entendimiento ordinario, ¿considerarías este sistema como

tu enemigo o como tu amigo?, ¿creerías que quiere ponerte nuevos grilletes y no, antes bien, liberarte de los que hasta ahora te han puesto?

Ahora bien, cuando este último sistema fuese acusado ante ti de hostil, de malintencionado, de pretender arruinarte; cuando esta acusación proviniese además de personas que tienen toda la apariencia de pertenecer al partido de la filosofía descrita anteriormente, ¿qué pensarías tú de la honestidad o, mirado el asunto de la manera más benigna, de la familiaridad de estos acusadores con la verdadera situación de las cosas?

4

Te extrañas, lector mío, y preguntas si con las acusaciones en contra de la filosofía novísima, traídas ante tu tribunal, ocurre tal como acabo de describir el asunto.

Me veo aquí obligado a dejar de lado, sin más, la persona del autor, en lo que respecta a mi personalidad individual. Sin importar lo que digan o piensen de mí, no soy ciertamente un mero repetidor, y sobre este punto, hasta donde yo sé, el público es unánime. Varios incluso me conceden el honor, con frecuencia denegado, de considerarme el creador de un sistema enteramente nuevo, inédito antes de mí, y la persona que en esto podría mostrarse como el juez más competente, *Kant*, ha recusado públicamente toda par-

ticipación en este sistema[10]. Sea de ello lo que fuere; lo que yo expongo, al menos, no lo he *aprendido* de ningún otro; no lo he *encontrado* en ningún libro antes de haberlo expuesto, y al menos en cuanto a la forma es de mi entera propiedad. Debería, por consiguiente, *saber* mejor que nadie lo que yo mismo enseño. Y también debería, sin duda, *querer* decirlo. Porque, ¿de qué me serviría afirmar aquí abiertamente, ante el gran público, algo cuya tesis contraria podría mostrar cualquiera mejor informado a partir de mis otros escritos?

En consecuencia, así es como explico públicamente cuál es el espíritu más profundo y el alma de mi filosofía: el hombre no tiene en absoluto nada más que la experiencia y llega a todo lo que llega únicamente por la experiencia, por la vida misma. Todo su pensar, ya sea en forma inarticulada o bien en forma científica, proviene de la experiencia y apunta, a su vez, a la experiencia. Nada, sino la vida, tiene un valor y una significación incondicionados; todo otro pensar, poetizar, saber, solo tiene valor en la medida en que se remite de alguna manera a lo viviente, parte de este y se propone retornar a él.

[10] El texto de la declaración de I. Kant contra Fichte puede leerse en: *Ideas y Valores*¸ LVI, n.º 133, 2007, pp. 133-149, https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=80915460008

Esta es la tendencia de mi filosofía. Es la misma de la *kantiana*, la cual, al menos en este punto, no se distanciará de mí; es la misma tendencia de un reformador de la filosofía, contemporáneo de Kant, la de Jacobi[11], quien, si quisiera entenderme al menos en este punto, elevaría menos quejas contra mi sistema. Se trata, entonces, de la tendencia de toda la filosofía *reciente* que se entiende a sí misma y sabe con determinación lo que quiere.

No tengo que defender aquí a ninguna de las otras, hablo únicamente de la mía, de la así llamada *novísima*. En el punto de mira de esta filosofía, en su despliegue, en toda su forma, hay razones por las cuales uno podría verse inducido a creer que ella no se encamina hacia el resultado establecido, sino antes bien hacia el contrario; a saber, cuando se malinterpreta su peculiar punto de vista, y aquello que se dice únicamente de él se lo considera válido para el punto de vista de la vida y del entendimiento ordinario. —Por consiguiente, solo tengo que describir con precisión este punto de vista, y distinguirlo netamente del entendimiento ordinario, y resultará de ello que mi filosofía no tiene ninguna otra tendencia, sino la señalada. Tú, lector mío, en caso de que quisieras mantenerte en el punto de mira del enten-

[11] Friedrich Heinrich Jacobi (1743–1819), autor de un escrito titulado "Jacobi a Fichte", Hamburgo, 1799, donde expone su relación con la doctrina de la ciencia.

dimiento ordinario, alcanzarías en el mismo la más perfecta seguridad frente a mi filosofía o frente a cualquiera otra: o, en caso de que quisieras elevarte al punto de vista de la filosofía, obtendrías la orientación más accesible al mismo.

Yo quisiera que se me entendiera de una vez por todas acerca de los puntos que debo tratar aquí, ya que estoy cansado de repetir una y otra vez lo que he dicho tantas veces. Sin embargo, tengo que pedirle paciencia al lector por lo sostenido del razonamiento, en lo que solo puedo ayudar a su memoria repitiendo las proposiciones demostradas, allí donde deba concluirse algo a partir de ellas.

Lección primera

No te extrañes, lector mío, si parezco empezar desde muy atrás. Me interesa aclararte plenamente algunos conceptos que habrán de ser importantes en el futuro; no por los conceptos mismos, que son en sí comunes y triviales, sino por las consecuencias que me propongo derivar de ellos. Tampoco desarrollaré dichos conceptos más allá de lo que necesito para mi propósito: lo que puedes decirle a un censor de libros que acaso esté esperando en este lugar una hazaña analítica.

En primer lugar, tú sabes muy bien distinguir lo efectivamente real, los verdaderos hechos de tu experiencia y de tu vida presente —lo que en verdad *vives* y *experimentas*—, de lo no efectivo, de lo meramente imaginado y preconcebido. Por ejemplo, estás sentado ahora ahí, sostienes este libro en tus manos, miras sus letras, lees sus palabras. Esto es sin duda lo que acontece y determina realmente tu actual momento vital. Mientras estás ahí sentado y sostienes el libro puedes acordarte de una conversación de ayer con un amigo, imaginártelo presente, como si estuviera vivo

ante de ti, oírlo hablar, hacerle repetir lo que habló ayer, etc. ¿Acaso esto último, la aparición del amigo, acontece de manera efectiva y verdadera en tu momento vital presente del mismo modo que lo primero, el estar sentado y sostener el libro?

El lector. De ninguna manera.

El autor. Pero yo debería considerar que algo, al menos, de este último estado es un acontecimiento efectivo y real de tu momento vital presente, porque dime, ¿no sigues viviendo, no se te escapa tu vida entretanto, *no está llena de algo*?

El lector. Veo que tienes razón. Lo que verdaderamente acaece en mi vida en la circunstancia última es precisamente que yo pongo al amigo ante mí, que lo dejo hablar, pero no que él *esté ahí*. Este poner ante mí es aquello con lo cual lleno el tiempo que, entre tanto, vivo.

El autor. En tu *estar sentado* y *sostener el libro*, etc., y en tu *poner ante ti* al amigo que viste ayer, en el *representar* su conversación, etc., tiene que haber entonces algo *en común* gracias a lo cual juzgas que ambos son *algo que acaece de manera efectiva y real en tu vida*.

Aquella presencia *real de ayer* de tu amigo, su conversación *de ayer que ocurrió efectivamente*, tal como la juzgas hoy, no debe tener, en la conexión temporal en la que la sitúas *hoy*, ese algo en virtud del cual la considerarías como real;

tal vez tiene incluso lo contrario de ese algo, de suerte que no la consideras hoy un acontecimiento real.

El lector. Así tiene que ser en efecto. Mi juicio debe tener un fundamento; un juicio igual debe tener un fundamento igual; un juicio opuesto, ausencia del primer fundamento, o presencia de un fundamento de lo opuesto.

El autor. ¿Cuál podría ser ese fundamento?

El lector. No lo sé.

El autor. Sin embargo, juzgas en todo momento sobre lo real y lo irreal, y juzgas sobre ello correctamente, en acuerdo contigo mismo y con todos los otros seres racionales. De modo que el fundamento de esos juicios debe haberse hallado en ti siempre presente; solo que al juzgar no has tenido una conciencia clara del mismo. Por lo demás, tu respuesta de "no lo sé", solo significa: esto hasta ahora nadie me lo ha contado. Solo que, aunque alguien te lo hubiera contado, ello de nada te habría servido; debes hallarlo por ti mismo.

El lector. Por más vueltas que le doy, no consigo acertar con el modo de seguir adelante.

El autor. Este tampoco es el camino correcto, dar vueltas y tratar de adivinar. Por este camino solo surgen sistemas ilusorios y vacíos. Y es igualmente vano querer *inferirlo*. Solo con que llegues a ser íntimamente consciente de tu modo

de proceder en esos juicios sobre lo real y lo irreal, con que mires dentro de ti mismo, serás consciente del fundamento de tu proceder y, al mismo tiempo, lo intuirás interiormente. Todo lo que al respecto cabe hacer por ti es guiarte para que des con lo cierto; y esa guía es, en suma, cuanto puede hacer cualquier enseñanza filosófica. Pero dando siempre por supuesto que tú mismo tienes realmente en tu interior, que intuyes y ves aquello hacia lo cual el otro te guía. Sin ello solo obtendrías la narración de una observación ajena y en ningún modo de la tuya propia, y una narración *incomprensible* además; porque aquello de lo que se trata no se deja describir plenamente con palabras, como compuesto de puras cosas que te son ya conocidas, sino que es algo absolutamente ignorado, conocido solo mediante una intuición interior y propia, y que solo se lo caracteriza por analogía con algo conocido de manera sensible; caracterización que obtiene su significado pleno mediante la intuición.

Permite que se te diga esto de una vez por todas, también para casos semejantes en el futuro; y procura ir más allá de aquellos escritores famosos[12] que no lo saben, y que por lo mismo se muestran muy torpes en lo que atañe a la relación de la filosofía con el lenguaje.

[12] Alusión a Johann G. Herder (1744–1803) y a Jean Paul Richter (1763–1825), según los cuales la introducción a la filosofía debía consistir en una "metacrítica del lenguaje".

¡Pero vayamos al asunto! Cuando estás embebido en la lectura de este libro, en la consideración de ese objeto, en la conversación con tu amigo; ¿piensas en tu acto de leer, de observar, de escuchar, de sentir el objeto, de hablar, etc.?

El lector. De ninguna manera. No pienso entonces para nada en mí; me olvido por completo de mí en el libro, en el objeto, en la conversación. También por ello se dice: *estoy embebido* o incluso *sumergido* en ello.

El autor: Y esto —para recordarlo de paso— tanto es así cuanto más interior, más plena y más viva es tu conciencia del objeto. Esa conciencia a medias, somnolienta y dispersa, aquella falta de atención y de pensamiento, que es una característica de nuestro tiempo y el impedimento más poderoso para una filosofía sólida, es precisamente el estado en el que uno mismo no se *sumerge* por completo en el objeto, no se engolfa ni se olvida en él, sino que oscila y fluctúa entre él y uno mismo.

Ahora bien, ¿qué sucede en caso de que tú te pongas de presente, en este contexto del tiempo, un objeto juzgado no como real, por ejemplo, el diálogo de ayer con tu amigo? ¿Hay también en tal caso algo en lo que te sumerjas, olvidándote de ti en ello?

El lector. ¡Claro que sí! Precisamente ese *poner de presente ante mí* el objeto ausente es aquello en lo que me olvido de mí mismo.

El autor. Ahora bien, dijiste antes que lo verdaderamente real en tu vida es, en el primer estado, la *presencia* del objeto y, en el segundo, el *volver a representar* el objeto: aquí dices que en ambos te olvidas de ti mismo. Según esto, se habría encontrado el fundamento buscado de tu juicio sobre lo real y lo irreal. El olvidarse de sí sería característico de la realidad; y, en toda situación vital, el foco en el que te lanzas y te olvidas, y el foco de la realidad serían uno y el mismo. Lo que te saca de ti mismo sería lo que ocurre efectivamente y lo que llena tu momento vital.

El lector. Todavía no te entiendo del todo.

El autor. Debí presentar ya aquí este concepto y caracterizarlo tan claramente como ha sido posible. Por ahora, solo mantente atento a la conversación conmigo y espero en breve serte enteramente claro.

¿Puedes también representarte de nuevo el *representar* que acabas de llevar cabo de tu conversación de ayer con tu amigo?

El lector. Sin duda. Sí, precisamente es lo que he hecho ahora durante nuestra reflexión acerca de esa representación. Me he representado, no propiamente esa conversación, sino un representar de aquel diálogo.

El autor. ¿Qué consideras entonces, en esa representación del representar, lo propiamente *fáctico*, lo *que llena* los momentos sucesivos de tu vida?

El lector. Precisamente eso, representar el representar.

El autor. Vuélvete ahora conmigo y descendamos. En la representación del diálogo de ayer —hazte muy íntimamente consciente de él y mira dentro de tu conciencia— ¿cómo se comporta esto último, el diálogo, con tu conciencia y con lo propiamente fáctico que la llena?

El lector. Como ya se ha dicho, el *diálogo* no era lo que acontecía realmente, sino que lo que acontecía era el *ponerlo ante la mirada interior*[13]. Sin embargo, esto último no era un *mero poner ante la mirada interior*, sino el poner ante ella un *diálogo* y, más propiamente, *este* diálogo *determinado*. El poner ante la mirada interior cómo lo principal traía en pos de sí el diálogo; este último no era lo real, era solo la *modificación*, la *determinación permanente* de lo real.

El autor. ¿Y en el representar de esta representación?

El lector. Lo realmente acaecido era el representar de la representación; la *representación* era la determinación subsiguiente de lo primero, ya que no hubo un representar sin más, sino que lo representado fue una representación; además, el diálogo fue la determinación ulterior de la repre-

[13] Mediante este giro traducimos el verbo *Vorbilden*, empleado por Fichte como sinónimo de "representar" (*Vorstellen*), tal como se desprende de lo que sigue, donde, en lugar de las palabras alemanas (*Vorstellen, Vorstellung*) escribe sus equivalentes de origen latino: *Repräsentieren* y *Repräsentation*, si bien esto carece de toda consecuencia para su argumentación.

sentación (representada), en tanto lo representado tampoco fue una representación sin más, lo que también hubiese sido posible, sino una representación determinada de un diálogo determinado.

El autor. La realidad, el acontecimiento vivido de manera real y verdadera en cada caso, sería el comienzo y el foco propiamente tal de la vida; sin importar las demás determinaciones subordinadas del mismo que pueda traer consigo, precisamente por ser tal foco.

Deseo y espero haberte sido ahora totalmente claro, solo si durante esta investigación has estado contigo mismo, te has mirado internamente y has permanecido atento a ti.

En tanto te representases el diálogo de ayer con tu amigo, o mejor, para no asumir yo nada inventado, sino introducirte precisamente en tu verdadero estado de ánimo actual, en tanto que tú razonases conmigo tal como has razonado antes —con lo cual llenaste tu vida y arrojaste en ello tu Mismo[14]— ¿consideras que durante ese tiempo algunas otras cosas se movieron y han sucedido también *fuera de ti y en tu ánimo*?

[14] Se traduce como 'mismo' el pronombre reflexivo sustantivado *Selbst*.

El lector. Por supuesto. Así, entre tanto, la manecilla de mi reloj, por ejemplo, ha avanzado; el sol ha avanzado en su carrera; etcétera.

El autor. ¿Has observado ese movimiento, lo has *experimentado*, lo has *vivido*?

El lector. ¿Cómo hubiera podido hacerlo, si estaba razonando contigo y había arrojado todo mi Mismo en ese razonar y lo había llenado con ello?

El autor. Entonces, para atenernos a este solo ejemplo, ¿cómo sabes de ese avanzar de la manecilla de tu reloj?

El lector. Yo había mirado antes realmente mi reloj y reparado en el lugar donde se hallaba la manecilla. Ahora lo vuelvo a ver y no la encuentro en el mismo lugar, sino en otro. *Deduzco* de la disposición de mi reloj, conocida antes igualmente por mi percepción, que la manecilla se ha movido poco a poco durante el tiempo en que yo razonaba.

El autor. ¿Supones que si en lugar de razonar conmigo, en ese mismo tiempo hubieras observado la manecilla del reloj, habrías percibido efectivamente su movimiento?

El lector. Desde luego que lo supongo.

El autor. ¿Entonces ambas cosas, tu razonar e igualmente el movimiento de la manecilla de tu reloj en los mismos momentos del tiempo son, según tú, algo que acaece real y verdaderamente? Lo último, en verdad, no es por cierto un acontecimiento *de tu vida*, ya que en ese tiempo

viviste algo diferente; pero bien podía haber sido un acontecimiento de ella, ¿y lo hubiera sido necesariamente si hubieras atendido a tu reloj?

El lector. Así es.

El autor. ¿Y la manecilla avanzó efectivamente y, de hecho, sin tu conocimiento y sin tu intervención?

El lector. Así lo supongo.

El autor. ¿Crees tú que, si no hubieras razonado, así como no has mirado el reloj, tu razonamiento se hubiera movido igualmente sin tu saber y sin tu intervención, como se ha movido la manecilla del reloj?

El lector. De ninguna manera; mi razonamiento no se mueve por sí mismo; tengo que hacerlo avanzar, si ha de seguir moviéndose.

El autor. A este respecto, ¿qué pasa con el hecho de representarte el diálogo de ayer? ¿Sucede también sin tu intervención, como el movimiento de la manecilla, o tienes que producirlo tú mismo, como el razonamiento?

El lector. Si lo pienso bien, no lo sé. En esta ocasión soy en verdad plenamente consciente de que, atendiendo a tu solicitud, genero activamente en mí aquella representación. Pero puesto que en otras ocasiones me pasan por la cabeza imágenes sin mi intervención premeditada, se empujan unas a otras y se suplantan, así como se mueve la manecilla, entonces no puedo saber si aquella representación me

hubiera venido por sí misma, incluso sin tu solicitud y sin mi intervención.

El autor. Con todo el respeto que un autor debe a su lector, y que yo en verdad te tengo, debo confesarte que esta declaración tuya es un mal presagio para el éxito de mi conversación contigo. En mi opinión, está permitido soñar solo cuando se duerme, pero no que pasen por la cabeza imágenes que vienen por sí mismas cuando se tienen los ojos abiertos. Esta libertad absoluta de conferir uno a su espíritu de manera arbitraria una orientación determinada y de mantenerse en ella es una condición excluyente no solo del pensar filosófico, sino incluso del pensar ordinario, sano y correcto. Sin embargo, con la esperanza de que, al menos durante esta conversación, te resistirás a esa ciega inclinación a la asociación de ideas y apartarás aquellas imágenes y pensamientos extraños, quiero prescindir de este punto dudoso acerca de la representación sensible y atenerme únicamente a tu anterior declaración sobre la libertad del razonamiento.

¿Habría, según ello, dos realidades, ambas igualmente reales, pero una de las cuales se hace por sí misma, y la otra tiene que ser hecha por aquel para quien debe existir, y sin ese su hacer no existe?

El lector. Así parece.

El autor. Permíteme considerar el asunto con algo más de atención. De modo que la manecilla de tu reloj siguió avanzando realmente durante tu razonamiento, dices. ¿Podrías decir eso, lo sabrías, si no hubieras *vuelto a prestarle atención* a la manecilla en algún momento después de tu razonamiento y si, en virtud de la *percepción real* de que ella está en un lugar diferente del anterior, no hubieras sacado tu conclusión?

El lector. Sin duda que, en tal caso, no lo sabría.

El autor. No olvides esto, para mí es importante. Toda realidad (*Realität*) del primer tipo —una que siga su curso por sí, sin ninguna intervención o saber tuyos, y *en sí*, es decir, que exista sin relación con alguna conciencia posible, cuestión que queremos dejar aquí sin decidir nada al respecto— esa realidad, digo, es sin embargo *para ti* y como acontecimiento *de tu* vida únicamente en la medida en que tú alguna vez le prestes atención, introduzcas en ella tu Mismo y mantengas dicha realidad en tu conciencia. Pensándolo bien, tu afirmación de que la manecilla —desde una de tus percepciones de la misma hasta una segunda (ya que sin esta última nunca hubiera vuelto a entrar en tu conciencia)— ha avanzado en el entretiempo durante el cual no la percibiste, solo puede significar que: *en ese entretiempo tú hubieras percibido que avanzaba, si le hubieras prestado atención*. Así pues, con la afirmación de un hecho ajeno a tu vida no expresas sino un hecho *posible* de tu propia vida, un posible avanzar

y un estar lleno de esa vida entre la primera percepción de la manecilla y la segunda; suples e introduces una serie de observaciones posibles entre los extremos de dos observaciones reales. Si te doy mi palabra de que yo aquí siempre voy a hablar únicamente de una realidad (*Realität*) *para ti* y de que no pondré nunca en su lugar una realidad (*Realität*) *sin relación contigo*, ni afirmaré ni diré lo más mínimo de ella, ¿me permitirás, bajo esta condición, considerar el progreso de una realidad exterior sin tu intervención simplemente como el progreso de tu propia conciencia y vida *posibles*, puesto que has comprendido que ella (la realidad exterior) solo de esta manera se vuelve realidad (*Realität*) para ti?

Un lector (que además puede ser un filósofo famoso en su lugar). No quiero oír nada de eso. ¿No te he dado a entender suficientemente que eso es la más sonora tontería? Yo siempre parto de una realidad en y por sí, *de un ser absoluto*. No puedo ir más allá ni quiero. La distinción que haces ahí entre una realidad en sí y una para nosotros, y la abstracción que llevas a cabo en la primera y que, como veo, es la piedra fundamental de tu edificio, debes primero demostrármela.

El autor. ¡Vaya! ¿Pretendes *hablar* de una realidad sin *saber* de ella, sin tenerla oscuramente al menos en tu conciencia, ni referirte a ella? Tú pretendes más que yo. *Deja* este libro: no ha sido escrito para ti.

Un segundo lector más amable. Aceptaré tu restricción de hablar únicamente de una realidad para nosotros, bajo la condición de que permanezcas fiel a ella y de que no menciones la realidad en sí ni para bien ni para mal. Pero apenas te salgas del lendel e introduzcas una consecuencia en perjuicio de la última, también yo te dejaré plantado.

El autor. ¡Nada más justo!

Si se da por supuesto este parecer, de que solo cabe hablar de nuestra relación con la realidad y con la realidad efectiva (*Realität und Wirklichkeit*), ocurriría con nuestra conciencia lo siguiente: *toda realidad* (*Realität*), llámese como se llame, surgiría para nosotros mediante la inmersión y el olvido de nuestro Mismo en ciertas determinaciones de nuestra vida; y este olvido de nuestro Mismo como tal sería precisamente lo que a esas determinaciones en que nos olvidamos de nosotros les otorga el carácter de realidad (*Realität*) y *a nosotros simplemente una vida*.

Habría, en primer lugar, ciertas determinaciones *fundamentales* y *primeras* —la oposición que sigue de inmediato aclarará estas expresiones, que te solicito considerar con la debida atención—, ciertas determinaciones fundamentales y primeras de nuestra vida, la verdadera raíz de esta, que se hacen y avanzan por sí mismas, a las que uno solo necesita *entregarse* y dejar que el propio Mismo sea atrapado por ellas, para apropiárselas y convertirlas uno en su vida realmente

efectiva; determinaciones cuya cadena continua, aunque se la haya dejado caer en algún momento, uno puede retomar a voluntad y suplir, a partir de cualquier punto dado, hacia adelante o hacia atrás, lo ya recorrido.

Solo hace falta *entregarse* a ellas, he dicho, porque ni siquiera estas determinaciones fundamentales logran *arrebatarnos* hacia sí de manera irresistible.

Porque además tenemos la capacidad de rescatar de esas determinaciones nuestro Mismo olvidado en ellas, elevarlo por encima de ellas y prepararnos libremente, por propia iniciativa, una serie superior de vida y de realidad. Podemos, por ejemplo, pensarnos y comprendernos como *lo sapiente* en aquella conciencia fundamental, como *lo viviente* en aquella vida fundamental. Es la *segunda potencia* de la vida, si llamo *primera potencia* a aquel descansar sobre las determinaciones fundamentales. Uno, a su vez, puede captarse como lo pensante en aquel pensar del saber originario, como lo que observa su propia vida en aquel ponerla, lo que daría una *tercera potencia*; y así hasta el infinito.

Toda la diferencia entre aquellas primeras potencias y las superiores —entre la vida que, por decirlo así, nos es dada por adelantado y regalada, la que solo precisamos adoptar para hacerla nuestra vida realmente efectiva, y la no dada, la que solo puede surgir mediante la propia actividad—, vendría a ser únicamente la de que puede mirarse

hacia abajo desde cada una de las potencias superiores y descender a una inferior; pero desde la última no se ve nada, salvo ella misma, ni se puede ir más abajo, salvo al reino del no ser; con respecto al *descender*, se halla así limitada y restringida por sí misma, pero en modo alguno con respecto al *ascender* mediante la reflexión; de suerte que, por esta razón, ella es el auténtico pie y la raíz de toda otra vida. Por eso las he llamado antes determinaciones primeras y fundamentales de toda vida.

Bástenos aquí, en virtud de nuestro acuerdo, considerar esta esfera de la primera potencia como esfera de tales determinaciones fundamentales de nuestra vida, pero de ningún modo como una esfera de cosas en y por sí, parecer del que aquí prescindimos. Aunque en y por sí mismas pudieran ser también esto último, para nosotros solo son, solo vienen hasta nosotros como determinaciones de nuestra vida, por el hecho de que las vivimos y vivenciamos; y aquí nos contentamos con hablar de ellas únicamente en referencia a nosotros. Lo que se halla en esta esfera se llama también de preferencia *realidad* (*Realität*), *hecho de la conciencia*. Se lo llama también *la experiencia*.

Ten en cuenta, lector mío, que en adelante se reflexionará simple y llanamente sobre este sistema de la primera potencia; no lo olvides en ningún momento; aparta todo lo que se halle en potencias superiores y no lo tomes en cuenta.

Cuento en este sistema de la primera potencia todo lo que, por una parte, percibimos por los sentidos externos y lo que, por otra, descubrimos mediante el sentido interno en nuestro ánimo. Con respecto a lo segundo, también cae dentro de esta esfera aquello que he llamado potencias superiores, no ciertamente en cuanto a su *contenido*, pero sí en atención a su *forma*, es decir, a las leyes por las que tal contenido se rige, y se realiza precisamente así como se realiza. Porque estas leyes pertenecen a los hechos del sentido interno, y se las percibe si uno se observa bien a sí mismo en esas operaciones del ánimo.

El propósito principal de la presente conversación contigo, lector mío, ha sido que tú —por lo demás, de manera incidental y solo adecuada para mi propósito futuro— dividas en dos clases todo lo que ocurre en tu conciencia, y que comprendas claramente la diferencia entre lo que cae en una clase o en la otra; que separes lo que es producto de la libertad y pertenece a las potencias superiores, lo apartes en la investigación que sigue y que, al contrario, solo pienses y observes lo que he llamado primera potencia. Solo en la medida en que hayas comprendido esta diferencia y la mantengas firme, y no vuelvas a mezclar lo separado, comprenderás correctamente aquello sobre lo cual seguiremos conversando.

Lección segunda

El autor. No olvides, lector mío, la distinción que hemos hecho entre dos determinaciones fundamentales de toda conciencia posible y mantén en la memoria que en este tratado se hablará única y exclusivamente de la primera, a la que hemos llamado determinación fundamental y primera de toda vida. Y ahora que retomaremos nuestro camino, entrégate de nuevo al diálogo conmigo sin prejuicios ni preocupaciones.

Observemos el interior de una obra de arte mecánica, por ejemplo, de un reloj. Ves en él ruedas engranadas de diversas maneras, muelles, etc. Recorres observando la multiplicidad de piezas del aparato, miras una rueda y luego la otra. En esa observación, ¿es importante para ti si comprendes las diferentes partes de la máquina de abajo hacia arriba o de arriba hacia abajo, del lado derecho al izquierdo o del izquierdo al derecho?

El lector. De ninguna manera. Puedo realizar la observación de las partes según todas esas direcciones.

El autor. ¿O tal vez podrías orientarte en tu observación, atento no ya a la sucesión de contigüidad, sino a otros puntos de vista diferentes, tales como la igualdad o la semejanza externa de las partes?

El lector. Para mi propósito, todo eso resulta igual.

El autor. Ahora bien, tan seguro como que has observado cada elemento, es que has realizado esa observación siguiendo algún orden; supondré que has seguido la contigüidad de arriba hacia abajo. ¿Por qué, entonces, dado que eran varias las secuencias para realizar la observación, has escogido precisamente esta y ninguna otra?

El lector. Ni siquiera puedo decir que, en rigor, la haya escogido. No he pensado para nada que fueran posibles varias formas de observación. Di con ella de manera inmediata. El azar —así me expreso cuando no puedo dar razón alguna— lo ha dispuesto así.

El autor. Sin embargo, la diversidad de determinaciones fundamentales de la conciencia como tal, descritas más arriba, ¿también se suceden en tu conciencia unas a otras según un cierto orden?

El lector. Sin duda. En el mundo que tengo ante mí advierto ahora esto, después eso, luego eso otro, etc.

El autor. ¿Encuentras necesaria, al pronto, esa particular secuencia de tus observaciones, o consideras que también otra hubiera sido posible?

El lector. Considero que también otras hubieran sido posibles. Considero, además, que entre las varias secuencias posibles que se me presentaron ahí efectivamente, no escogí esa con libertad, sino que ella se me presentó al acaso, así como la secuencia de mi observación de lo múltiple en el reloj.

El autor. Volvamos ahora a nuestra máquina y a tu observación de sus diversas partes. —Cuando consideras cada una de las piezas por aparte, esta rueda, este muelle, y encuentras cada una determinada por completo de una cierta manera, con esta forma determinada, con este determinado tamaño, etc., ¿te parece imposible que pudiera ser de otra manera, o puedes muy bien pensar que podría configurarse de muchísimas maneras, ser más grande o más pequeña?

El lector. Sostengo que cada pieza considerada en y por sí, y como una pieza singular, podría ser diferente, desde luego, de infinitas maneras. Pero todas las piezas deben actuar en conjunto y en su integración producir un único resultado; y cuando reparo en esto, todas ellas, según lo entiendo, deben encajar, engranarse unas con otras, actuar todas sobre cada una y cada una a su vez sobre todas las otras. Viéndolo bien, sería en todo caso posible, a mi juicio, hacer un todo diferente, un reloj más grande, por ejemplo, o uno que además de los dispositivos con que cuenta tuviera también otros; y en este todo diferente cada rueda que con-

sidero no solo podría ser distinta, sino que incluso debería serlo. Pero una vez que *este* todo, es decir, el reloj que tiene este tamaño y estos dispositivos ha debido existir, entonces ha sido simplemente necesario que esta pieza singular, esta rueda precisa que estoy ahora viendo, fuera precisamente así como es y ni un ápice diferente, justamente porque el todo es así, vale decir en el presente caso, porque todas las demás piezas, además de esta rueda, son así como son. O, si comienzo mi consideración por esta pieza singular: una vez puesta esta pieza como una de un tal aparato, es necesario que todas las demás sean tal como son, si es que deben integrarse en él precisamente con esa pieza en particular.[15]

El autor. Por consiguiente, con solo comprender correctamente el mecanismo del aparato, no hubieras necesitado para nada, como señalamos antes, captar mediante una percepción efectiva una parte de la máquina y luego la otra, sino que, después de haber visto y comprendido correctamente solo una, a partir de ella hubieras podido completar la percepción primera sin otra y justificar su lugar mediante meras deducciones; suponiendo que la máquina responde a

[15] "Solo en la unión con todos es posible cada individuo", *Primera Introducción en la Doctrina de la Ciencia*, párr. 7, *sub fine*. Hegel hará suyo este pensamiento y dirá luego en la *Enciclopedia*: "Un contenido solo se justifica como momento de un todo" (párr. 14).

su cometido, mediante meras deducciones podrías concluir qué otras partes se relacionan con la parte dada.

El lector. Sin duda.

El autor. Para este propósito, ¿te da lo mismo cuál de las piezas de la máquina te dé?

El lector. Me da por completo lo mismo; porque a cada pieza posible tienen que adecuarse las demás; así que, a partir de cualquier parte posible, puede concluirse cómo han de estar configuradas las demás, en la medida en que se las determine por el simple mecanismo del aparato.

El autor. Ahora supón el caso posible de que —según un cierto ámbito y una cierta perspectiva, cuya determinación más precisa no pertenece a este lugar—, en la diversidad del sistema fundamental de toda conciencia, descrito antes, se dé una concatenación semejante a la mecánica, de manera que cada elemento singular deba compaginarse con todos los demás, y cada cual ser determinado por todos. ¿No sería posible, en tal caso, averiguar por mera inferencia, a partir de cada elemento de la conciencia efectiva, cómo vendría a estar conformado, y tendría que estarlo, el resto de la conciencia, sin que este resto se haga efectivamente presente, así como tú, a partir de la consideración de una única rueda, te atreves a encontrar, por mera inferencia, cómo han de estar formadas todas las demás?

Supón además el caso de que la filosofía, o, si prefieres, la doctrina de la ciencia consista en la búsqueda de esa diversidad de la conciencia por el camino de la inferencia, yendo de lo dado hacia lo no dado, con lo cual tendrías ya un concepto muy claro de esta ciencia. Ella sería la demostración o la deducción de la conciencia íntegra —se entiende siempre, claro está, según sus determinaciones primeras y fundamentales— a partir de alguna determinación de la misma dada en la conciencia efectiva; así como tú muy bien puedes idearte una demostración de todo el reloj a partir de una única de sus ruedas que te fuera dada; una demostración de esa conciencia, independiente de la percepción efectiva en la conciencia; así como no precisas en absoluto ver las demás partes del reloj para saber sin la menor duda cómo realmente son, si es que el reloj es tal como debe ser.

El lector. Oh sí; cuando pienso de manera superficial lo que dices y me detengo en su semejanza con aquello con lo que lo comparas. Pero si lo reflexiono un poco más profundamente, entonces tu concepto se me presenta como contradictorio en sí mismo. La doctrina de la ciencia debe procurarme una conciencia de las determinaciones fundamentales de mi conciencia sin que estas se presenten realmente en la conciencia. ¿Cómo puede hacerlo? ¿No he de ser consciente de aquello que la doctrina de la ciencia enseña?

El autor. Sin duda; así como serás consciente de la rueda cuya presencia en la máquina simplemente dedujiste; pero no tan consciente como si la hubieras visto y sentido. —A partir de nuestra primera investigación ya debería resultarte claro que puede haber una diferencia en las formas de conciencia. Diferencia que, como conviene a nuestro caso, examinaremos más claramente y hasta la saciedad más adelante. Así pues, no te dejes detener por esta dificultad para aceptar nuestra suposición.

El lector. Hablando seriamente, no tengo deseo alguno de aceptar lo que se seguiría de que lo meramente posible fuera real, o de que lo imposible fuera posible. Ahora bien, tu suposición de una concatenación sistemática de las determinaciones fundamentales de nuestra conciencia me parece, en todo caso, pertenecer a lo imposible.

El autor. Espero poder rebatir tus objeciones contra la posibilidad de mi suposición. Por lo pronto, deduce conmigo solo una única consecuencia de aquella suposición, con la que toda prisa me parece poca para destruir malentendidos de otro tipo y eliminar en tu ánimo la consecuencia encubierta de los efectos de estos.

Si tú ahora tomaras una única pieza de aquel reloj, la examinaras y, siguiendo las leyes de la mecánica que te son bien conocidas, concluyeras qué otras partes hacen falta aún para otorgarle a esa única pieza percibida por ti toda la

determinación y actividad que le atribuyes, ¿en esa función de sacar conclusiones, ves acaso esas partes realmente, las palpas, se presentan ante alguno de tus sentidos externos?

El lector. De ninguna manera. Para referirme a tus ejemplos, los que utilizaste en la primera conversación: esas partes no se comportan con mi conciencia como este libro que tengo en la mano, sino como la representación de la conversación de ayer con mi amigo; cambiando lo que hay que cambiar[16]. Lo propiamente fáctico en esa operación, aquello en lo cual sumerjo y pierdo mi Mismo no es la presencia concreta de tales ruedas, sino mi representarlas, no propiamente un *re*producir (*Nachbilden*) tales ruedas, sino un ponerlas ante la mirada interior (*Vorbilden*).

El autor. ¿Das tú, o algún otro hombre razonable, una tal representación, esbozo interior y diseño de esa máquina, por la máquina real, activa, que cumple sus funciones en la vida? ¿Y te dice alguien, luego de haber descrito y demostrado, por ejemplo, un reloj de bolsillo: ponte ahora este reloj; marchará correctamente; puedes sacarlo cuando quieras y mirar que hora es?

El lector. No que yo sepa; si no es un tonto redomado.

[16] El giro empleado por Fichte: "prescindiendo de lo que debe prescindirse" se corresponde semánticamente con la expresión latina: *mutatis mutandis*.

El autor. Cuídate de hablar así. Porque así y no de otra manera procedió el sistema al que me refería en la Introducción[17] y en contra del cual se orienta propiamente el nuevo. Daba la demostración de un reloj, y además una demostración errada, por un reloj real y además excelente.

Pero si alguien a quien tú le hubieses demostrado un reloj de bolsillo te dijera finalmente: ¿y esto para qué me sirve?, no veo que por este medio obtenga un reloj, ni puedo ver en tu demostración qué hora es; o si esa misma persona incluso te culpara de que con tu demostración le has echado a perder su reloj real, o que lo has demostrado sacándolo del bolsillo; ¿qué dirías de alguien así?

El lector. Que es un tonto, tanto como el anterior.

El autor. Cuídate de hablar así. Porque precisamente esto —esta exigencia del reloj real cuando solo se les ha prometido una demostración del mismo—, es el reproche más severo formulado hasta la hora que corre contra la filosofía más reciente; reproche formulado por parte de los eruditos más respetables y de los pensadores más profundos de nuestro tiempo. Sobre esta confusión de la cosa real con la demostración de la misma descansan, a fin de cuentas, todos los malentendidos a que esta filosofía se ha visto expuesta.

[17] La metafísica prekantiana.

Solo sobre ello, en efecto, descansan todos esos ataques y malentendidos; y lo digo de manera categórica. Pues ¿qué me impide, en lugar de todas las presuposiciones acerca de lo que podría ser la ciencia que se trata de describir, decir de inmediato históricamente[18] lo que ella es en realidad para sus creadores, que sin duda la conocerán?

1. La filosofía o —puesto que esta denominación podría dar pie a discusiones— la doctrina de la ciencia prescinde ante todo, tal como se te ha pedido que lo hagas, amable lector, de aquello que *antes* caracterizamos *como potencias superiores de la conciencia*, y se contenta con atenerse, tal como lo presentaremos de inmediato, únicamente a *las determinaciones primeras y fundamentales de la conciencia*, en completo acuerdo con el sentido que hemos explicado antes y que tú has comprendido.

2. En estas determinaciones fundamentales ella hace valer, además, una distinción entre aquello de lo que cualquier ser racional afirma que es igualmente así para todo otro ser racional y que debe valer para toda razón, y aquello de lo que cada uno se contenta con afirmar que existe solo para nuestra especie, para nosotros, los seres humanos, o incluso solo para nosotros en cuanto este individuo parti-

[18] Esto es, de manera puramente descriptiva, pues la lengua alemana distingue entre *historisch*, como escribe aquí Fichte, es decir, narrando lo sucedido, y *geschichtlich*, es decir, comprendiendo su sentido.

cular. De este último prescinde ella igualmente y no queda así para su investigación más que el ámbito de lo primero.

Si algún lector estuviera aún dudoso acerca del fundamento y los límites de esta última distinción, o no hubiera podido tener tanta claridad acerca de toda ella como, según nuestra suposición, le ocurrió con la primera formulada antes, lo cierto es que esto, para todas las consecuencias que esperamos obtener en este escrito, carece de importancia, y no va en detrimento de la elaboración de un concepto de la doctrina de la ciencia tal como nos lo proponemos aquí. En el sistema real —en el que no es aquí nuestro propósito introducir a los lectores—, aquello último, lo determinado meramente por la especie y la individualidad, se excluye ya por sí mismo.

Añadamos esto de paso, para los lectores familiarizados con la terminología filosófica: lo primero, válido para toda razón en las determinaciones fundamentales de la conciencia, lo único con lo cual tiene que ver la filosofía, es lo *a priori* kantiano o lo originario; lo último, determinado solo por la especie y la individualidad es lo *a posteriori* del mismo escritor. La doctrina de la ciencia no necesita presuponer esta distinción para su sistema, ya que en el sistema mismo se la hace y fundamenta, y en ella aquellas expresiones de *a priori* y *a posteriori* tienen un significado por completo diferente.

3. La doctrina de la ciencia presupone, solo para conseguir un modo de ingresar en sí misma y una determinada tarea, que en lo diverso de aquellas determinaciones fundamentales, según el alcance señalado, habría una coherencia sistemática en virtud de la cual, cuando se da algo, todo lo demás tiene que darse, y darse tal como se da; y que, por consiguiente, lo que descansa ya en el presupuesto, aquellas determinaciones fundamentales, según el alcance señalado, conforman un sistema completo y cerrado en sí.

Esto, digo, lo presupone *para sí misma*. En parte, ella no es todavía ella misma, y solo se vuelve posible gracias a ello; en parte, ello es también solo un presupuesto todavía no probado. Aquellas determinaciones fundamentales son algo conocido para el maestro de la ciencia, sin que importe aquí de dónde provengan. Se le ocurre, sin que tampoco importe aquí cómo, que entre ellas bien podría haber una conexión sistemática. Todavía no afirma dicha conexión, ni pretende demostrarla de manera inmediata, ni, mucho menos, demostrar cualquier cosa diferente a partir de tal presupuesto. Su idea bien puede ser una conjetura, una ocurrencia casual que no debe significar nada más que cualquiera otra ocurrencia casual.

4. Conforme con esta suposición, el maestro de la ciencia pasa entonces a intentar deducir, a partir de alguna determinación fundamental de la conciencia que le sea

conocida —no corresponde decir aquí a partir de cuál—, todas las demás en cuanto conectadas de manera necesaria con esa primera y determinadas por ella. Si falla el intento, esto no es todavía una prueba de que no pueda resultar en otra ocasión, por lo que tampoco se ha probado que aquella suposición de una conexión sistemática sea falsa. Ella sigue manteniendo su validez como problema. Si ese intento se logra; si pueden derivarse efectivamente —además de la conocida—, todas las determinaciones de la conciencia, derivarse y agotarse por completo, entonces la suposición ha quedado demostrada por ese hecho. Pero incluso ella, elevada ahora a una proposición en firme, nos resulta extraña en la misma descripción de la doctrina de la ciencia. En la tarea de tal deducción, y solo en ella, consiste la doctrina de la ciencia; donde esa deducción comienza, ella comienza; donde se completa, ella se completa.

Así que esto, lector mío, dejémoslo resuelto y zanjado entre nosotros, y tenlo en cuenta siempre: la doctrina de la ciencia es la deducción sistemática de algo real, de la primera potencia en la conciencia; y ella se comporta ante esa conciencia efectiva como la demostración antes descrita de un reloj ante el reloj real. Como mera doctrina de la ciencia, ella no quiere ser en absoluto, y bajo ningún respecto, sino eso; tampoco de forma accidental ni cosa que

se le parezca; y no quiere ser en modo alguno, si no puede ser eso. Quien la tenga por algo distinto, o por algo más, no la conoce en absoluto.

Ante todo, su objeto son las determinaciones fundamentales de una conciencia en cuanto tales, en cuanto determinaciones de una conciencia; de ninguna manera en cuanto, digamos, cosas efectivamente existentes fuera de la conciencia. Que lo uno y lo otro en ella y para ella bien podrían ser lo mismo, pero que la Ciencia solo puede captar el primer modo, y por qué, es algo que veremos mucho más adelante. Aquí basta solo con señalar que así sucede.

Ahora bien, estas determinaciones fundamentales de la conciencia, tal como la doctrina de la ciencia las tiene por objeto, también las lleva consigo la percepción; o antes bien, esas determinaciones fundamentales de la conciencia son ellas mismas la percepción; solo que ambas tienen por objeto lo mismo de una manera diferente. Así como se relacionó anteriormente la conciencia de la presencia real de tu amigo con la representación de esa presencia, así como se relaciona el reloj real con la demostración del reloj, asimismo se relaciona la conciencia real con la doctrina de la ciencia. Al filosofar, el Mismo no se sumerge en aquellas determinaciones fundamentales de la conciencia, sino en el reproducir y configurar esas determinaciones.

La doctrina de la ciencia deriva entonces *a priori*, sin referencia alguna a la percepción, aquello que según ella debe presentarse luego en la percepción misma y, por consiguiente, *a posteriori*. Para ella, por lo tanto, estas expresiones no significan objetos diversos, sino solo una visión diferente de uno y el mismo objeto; algo así como el mismo reloj es visto *a priori* en su demostración, y en la percepción real *a posteriori*.

Esta determinación la doctrina de la ciencia se la ha dado a sí misma desde que ella es tal, y ya por su nombre la ha ostentado con claridad sobre su frente. Es apenas comprensible por qué no ha querido creérsele lo que ella es.

Limitándose a esta determinación, ella puede dejar que toda otra filosofía sea lo que quiera; afición por la sabiduría, sabiduría, sabiduría profana[19], sabiduría de la vida, y cualquiera otra sabiduría que pueda darse. Solo que hace valer la exigencia, sin duda razonable, de que no se la tenga por igual a las otras, de que no se la juzgue ni refute a partir de ellas; así como los forjadores de esta solo piden no verse obligados a colaborar con las otras filosofías ni a ser sus clientes. Ella no se entromete en la discusión acerca de lo que la filosofía puede parecerle a este o a aquel, ni acerca

[19] O "sabiduría mundana", *Weltweisheit*, forma tradicional de designar la filosofía en alemán, procede de la expresión paulina, de cuño gnóstico, *sophia tou kosmou* (1Co 20).

de lo que, según el parecer de este o de aquel, se ha tenido siempre por filosofía. Apela a su derecho de asignarse por sí misma su tarea; y si la filosofía ha de ser otra cosa, además de la resolución de esta tarea, entonces ella no desea ser filosofía.

Espero, lector mío, que esta descripción de la doctrina de la ciencia, en cuanto mera descripción histórica, sea enteramente clara y comprensible y no admita ambigüedad alguna. Por consiguiente, solo te ruego que la tengas en cuenta y no vayas a olvidarla de nuevo en la primera ocasión que se presente; y créeme que la tomo muy en serio, que ella debe mantenerse de manera inamovible y que rechazaré cuanto la contradiga.

Lección tercera

El lector. Creo haber captado muy bien tu opinión acerca de la doctrina de la ciencia, y saber bien, de manera histórica, lo que quieres decir. Además, mientras me mantengo en su mera semejanza con la demostración de un aparato mecánico, puedo pensar su posibilidad a grandes rasgos y de manera general. Pero una vez que miro la necesaria diversidad que media entre ambas, así como las diferencias características de sus respectivos objetos, me parece que una ciencia como la que describes es por completo imposible.

El concepto de la conexión sistemática de lo múltiple en el aparato para la obtención del resultado propuesto se hallaba en el espíritu del artífice antes de que el aparato existiese; y este se vuelve real precisamente gracias a ese concepto y según él. Los demás lo único que hacemos es reproducir ese concepto del artífice, *reinventar* el aparato siguiendo al artífice. Y de esa manera tiene aquí mucho sentido decir que en lo múltiple hay una concatenación sistemática. Esta se halla en el *concepto del artífice* y de todos aquellos que se piensan como tales.

¿Vuestra afirmación de que en lo múltiple de la conciencia hay una concatenación sistemática debe significar igualmente que esta conciencia ha sido producida por algún artífice según el concepto de una tal concatenación, y el maestro de la Ciencia se reinventa ese concepto? ¿Dónde está ese artífice, cómo y de dónde hizo surgir la conciencia?

El autor. ¿Qué pasaría si ello no significase tal cosa, y la semejanza con lo comparado no debiera extenderse tanto? ¿Qué, si la proposición que parece ambigua solo debiera significar que uno *puede* considerar lo múltiple de la conciencia, *entre otras cosas también*, como hallándose en una concatenación sistemática; o bien que hay dos maneras de considerar y captar las determinaciones de una conciencia: por una parte, una inmediata, cuando uno se entrega precisamente a esas determinaciones y las encuentra así tal como se dan; por la otra, una mediata, cuando uno deduce de manera sistemática cómo ellas deben darse en virtud de tal concatenación sistemática; que, por lo tanto, esta visión solo podría captarse después de que la conciencia real existiese, aunque sin atención a su contenido, pero no antes del existir de la misma, y que no se hallaría en parte alguna, sino en aquel que la haya captado con entera libertad? De modo que el maestro de la ciencia y solo él sería el artífice de la conciencia, si es que debiera haber aquí algún artífice; propiamente el *reinventor* de la conciencia; sin embargo, sin

que debiese suponerse y tomarse en serio un primer artífice originario, y un concepto de este según el cual él hubiera producido su obra.

El lector. Si te he entendido correctamente, debo pensármelo entonces de la manera siguiente: existe una conciencia, como determinación fundamental de mi vida, tan ciertamente como que yo existo, y basta. Esta conciencia se presenta como una pluralidad inconexa y basta. Qué clase de conciencia sea, lo sé precisamente porque la tengo, y habiendo adoptado este punto de vista no debo preguntar por otra cosa.

Pero además de ello, resulta también posible que esa multiplicidad sea derivada de manera sistemática, como debiendo ser precisamente así, tal como es, si es que debiera haber una conciencia. Esta visión, esta deducción, esta concatenación sistemática que resulta en la deducción, son únicamente para quien capta esa visión y para nadie más; y desde este segundo punto de vista tampoco se pregunta por nada más.

El autor. Así lo entiendo.

El lector. Sea: sin desmedro de que también aquí vuelvo a captar tu opinión de una manera solo histórica, en lugar de entenderla conceptualmente y de que me hayan quedado aún muchas preguntas pendientes.

Pero, sigamos; el artífice que diseña el concepto de un aparato mecánico, en ese concepto reduce lo múltiple a la unidad de un resultado único. El aparato debe satisfacer este o aquel fin determinado, y lo múltiple y la acción conjunta de ello contiene, según el concepto del artífice, las condiciones necesarias bajo las cuales la obra puede satisfacer ese fin; y esa unidad precede al aparato, e incluso al concepto de lo múltiple. Este último viene a surgir solo mediante el concepto de la unidad, en virtud de ella, y es por ella determinado. Necesita precisamente de eso múltiple, porque tal fin debe alcanzarse.

Semejante concepto de unidad me parece desde todo punto inseparable del de una concatenación sistemática. Según ello, tu maestro de la ciencia debería tener ciertamente el concepto de una tal unidad, de un tal fin y resultado de toda conciencia, en orden a lo cual redujo lo múltiple como a su condición.

El autor. Sin duda.

El lector. Y en verdad, no es en el sistema donde él puede llegar a encontrar esa unidad, sino que debe tenerla ya antes de comenzar con su deducción sistemática; así como el artífice debe saber qué fin ha de alcanzarse con su obra, antes de poder buscar los medios para lograrlo.

El autor. Sin duda, el maestro de la ciencia debe tener, antes del sistema, ese concepto de la unidad.

El lector. El artífice concibe libremente ese fin; lo elabora con su pensamiento, ya que la existencia del aparato, así como su constitución, dependen solo del artífice. Dado que el maestro de la Ciencia en modo alguno debe comenzar por producir la conciencia, sino que esta existe con independencia de él, y existe tal como es, según tus propias palabras, entonces él no puede *inventarse libremente* esa unidad; porque lo múltiple dado efectivamente y sin intervención del filósofo, también sin la intervención de este ha de remitirse a ella. Tampoco puede él, como ya se dijo, encontrarla en su deducción sistemática, porque para la posibilidad de esta se supone aquella unidad. Finalmente, tampoco puede él, mediante percepciones sensibles, encontrarla en la conciencia efectiva, porque en esta, según lo presupuesto, se presenta solo lo múltiple, pero en ningún caso la unidad. Entonces, ¿cómo y de qué manera puede él llegar a esta?

El autor. Para ti basta con asumir que esto sucede simplemente por una feliz ocurrencia. Él conjetura esa unidad. Esto, bien se comprende, solo ofrece una suposición; y él tiene que empezar al acaso a forjar su sistema. Si en esa investigación se encuentra entonces con que efectivamente todo lo múltiple de la conciencia puede remitirse a aquella suposición como a su unidad, entonces de tal modo y únicamente de tal modo se ha demostrado que su

presuposición era correcta. Ella ha quedado demostrada mediante el hecho, mediante la construcción del sistema.[20]

El lector. Que también esto sea así. —Pero de nuevo algo más: el artífice, antes de su concepto del aparato, conoce previamente las leyes necesarias e invariables del mecanismo con las cuales cuenta en la conexión de lo múltiple para la producción del resultado propuesto; conoce los materiales y sus propiedades con los cuales quiere configurar lo múltiple, y con cuya inalterabilidad cuenta igualmente en su concepto. Asimismo, el filósofo debería conocer antes de su deducción las leyes invariables según las cuales lo múltiple de la conciencia produciría su resultado principal presupuesto, y, si no me engaño, un material que estuviera ya determinado según tales leyes; *estuviera* digo, sin la intervención del filósofo.

Para atenerme ahora solo a lo primero: ¿de dónde obtiene el filósofo el conocimiento de esas leyes? ¿Tal vez las adivina solo mediante una feliz ocurrencia, hasta que se muestra que son las correctas, gracias a que con ellas puede derivarse de lo múltiple de la conciencia el resultado principal presupuesto, así como, a su vez, del hecho de que

[20] Repare el lector en el carácter *poiético* o productivo de este pensamiento, carácter del que luego, también por razones metódicas, se hace cargo la especulación hegeliana. Una y otra vez advertimos que la misma resultaría inconcebible sin este antecedente fichteano.

precisamente él surja siguiendo tales leyes se deduce que el resultado propuesto era el correcto?

El autor. Te burlas de la doctrina de la ciencia; y con más agudeza de la acostumbrada. No, la doctrina de la ciencia no procede tal como supones; eso sería claramente un círculo.

Mantente siempre en la comparación elegida. La de que el maestro de la ciencia es el artífice que forja el aparato de la conciencia; el que sin embargo ya está ahí, como él mismo afirma, de suerte que solo lo *re*inventa; y al que sin embargo puramente inventa en tanto que, durante su trabajo, no presta atención al aparato ya existente.

Pero la gran diferencia estriba en que, quien elabora una obra mecánica tiene que vérselas con una materia inerte que él pone en movimiento, mientras que el filósofo, con una materia viviente que se mueve por sí misma. No solo esto; él crea la conciencia, al dejar que ella misma se genere bajo su mirada. Ahora bien, si la conciencia se halla bajo leyes, entonces, en su autogeneración se regirá sin duda por ellas; él observará y, en tal ocasión, al mismo tiempo descubrirá esas leyes, aun cuando no tenga que ver con ellas, sino únicamente con el resultado de las mismas: la conciencia íntegra.

El lector. ¡Una conciencia que se engendra por sí misma y que es, sin embargo, la conciencia real, bien conocida, otorgada a todos nosotros!

El autor. Nada de eso, en efecto; porque esta última no se genera a sí misma sistemáticamente, sino que lo múltiple en ella está vinculado por el mero acaso, mientras que la generada bajo la mirada del filósofo es solo una reproducción de la conciencia real.

El lector. ¡Una reproducción que se genera a sí misma! —Ceso por completo de entenderte; y no volveré a hacerlo a menos que me presentes un esbozo breve de vuestra manera de proceder.

El autor. Ea pues. La suposición de la cual hemos partido es esta, la de que el resultado último y supremo de la conciencia, esto es, aquello en relación con lo cual todo lo múltiple de ella se comporta como la condición frente a lo condicionado, o como las ruedas, los muelles y las cadenas en el reloj se remiten a la manecilla horaria, no es sino la *autoconciencia clara y plena*; así como tú, yo y todos nosotros somos conscientes de nosotros mismos[21].

[21] Perseverar en la idea escolar de la conciencia cartesiana como fundamento determinante de la llamada "filosofía moderna" es permanecer ciego ante la crisis epocal inaugurada por Kant y, en sentido sapiencial, por Rousseau; cfr. H. Boeder, "Rousseau oder der Aufbruch des Selbstbewußtseins" [Rousseau o la irrupción de la autoconciencia], en H. Busche, G. Heffernan und D. Lohmar (eds.), *Bewußtsein und Zeitlichkeit. Ein Problemschnitt durch die Philosophie der Neuzeit*, Wurzburgo, Königshausen & Neumann, 1990, pp. 1-21; crisis en virtud de la cual la reflexión filosófica se despliega por entero en el elemento de la autoconciencia.

Digo: como tú, yo y todos nosotros; y separo por completo, en virtud de una indicación anterior, todo lo individual que, según la presuposición hecha, ya no puede caber en modo alguno dentro de nuestro sistema. Lo que te atribuyes solo a ti, pero no a mí, así como yo lo hago por mi parte, queda excluido; salvo que por cualquier motivo te atribuyeses algo que no debe competirle a ningún otro; asimismo yo, y nosotros todos.

Ahora bien, que la autoconciencia plena sea el resultado supremo y último de toda conciencia es, como se ha dicho, mera suposición que espera verse confirmada por el sistema.

De esta autoconciencia pues, en su determinación fundamental, parte la deducción.

El lector. ¿En su determinación fundamental? ¿Qué significa eso?

El autor. Teniendo en cuenta aquello que no está en ella en modo alguno condicionado por otra conciencia cualquiera; es decir, aquello que no podía hallarse en la deducción, sino de lo cual esta tiene que partir. Se da por supuesto que lo múltiple de la conciencia contiene las condiciones de la autoconciencia íntegra. Pero entonces debería haber ciertamente en esta autoconciencia algo que no estuviera condicionado por nada ajeno. Hay que establecer esto y de ello parte la deducción.

El lector. ¿Y cómo lo encuentras?

El autor. También solo por una feliz ocurrencia; pero ello, una vez encontrado, no necesita ninguna ulterior demostración, ni puede tenerla, sino que salta a la vista de manera inmediata por sí mismo.

El lector. Aun si yo quisiera excusarte, así sea de manera provisional, de rendir cuentas acerca de ese saltar a la vista, de esa evidencia inmediata, ¿qué hay en lo expuesto que salte a la vista de manera inmediata?

El autor. El hecho de que lo expuesto sea lo absolutamente incondicional y característico de la autoconciencia.

El lector. No voy a entenderte hasta que no me declares eso inmediatamente evidente de donde vosotros partís, eso absolutamente incondicionado y característico de la autoconciencia.

El autor. Es la *yoidad*, la objetividad que es al mismo tiempo sujeto, y absolutamente nada más; el poner como uno lo subjetivo y lo que, para este, es objetivo, la conciencia y aquello de lo que ella es consciente; y simplemente nada más fuera de tal identidad.

El lector. Sé, por múltiples rumores, que precisamente a causa de este punto, que vosotros debéis asumir como perfectamente claro y comprensible, ya que de él se desprendería todo lo que tenéis por inteligible, se os ha tenido por

abstrusos y, además, por dignos de risa. En interés de otros, ¿no quisieras facilitarme una ayuda para hacérselos un poco más comprensible? Por lo demás, sin hacer que por ello te apartes de tu camino; a no ser que también este punto pertenezca acaso a la doctrina de la ciencia en cuanto tal, y en modo alguno a una exposición preliminar acerca de la misma.

El autor. Pertenece ciertamente a tal exposición, pues se trata del punto común, ya antes mencionado, de la doctrina de la ciencia y de la conciencia efectiva, a partir del cual la primera se eleva por sobre la segunda. Quien deba obtener un concepto perfectamente claro de esta ciencia, tiene que conocer el punto desde el cual ella parte; y tal concepto debe generarse, por cierto, mediante nuestro informe.

Que, por lo demás, se pretenda que sobre este punto no se nos ha entendido, pertenece a lo absolutamente inconcebible; porque cualquier niño, con solo haber dejado de hablar de sí en tercera persona y llamarse a sí mismo yo, ha hecho efectivo ya aquello de lo que se trata y puede entendernos.

Tengo entonces que repetir lo que he dicho ya varias veces: piensa algo, por ejemplo, este libro que sostienes en la mano. Tú puedes sin duda volverte consciente del libro, como de lo pensado, y de ti mismo como de quien lo piensa. ¿Te parece entonces que eres una sola cosa con el libro, o dos cosas diferentes?

El lector. Claro que dos cosas diferentes. Nunca me confundiré a mí mismo con el libro.

El autor. Y para que tú, el pensante, no te confundas a ti mismo con lo pensado, ¿es necesario que haya precisamente un libro y que sea este?

El lector. De ninguna manera; yo me distingo a mí mismo respecto de *cualquier* objeto.

El autor. Entonces, ¿al pensar este libro puedes prescindir de todo aquello mediante lo cual lo piensas como un libro y como este libro determinado, y reflexionar simplemente acerca de que tú, en ese pensar, te distingues a ti, lo pensante, respecto de lo pensado?

El lector. Sin duda; y de hecho y efectivamente, cuando respondí tu anterior pregunta acerca de si me distingo a mí mismo del libro, solo reflexioné sobre lo último.

El autor. ¿Así que distingues todo objeto respecto de ti, el pensante, y no hay para ti ningún objeto, sino por esa distinción y mediante ella?

El lector. Así es.

El autor. Ahora piénsate. Aquí también, sin duda, puedes ser consciente de algo pensante y de algo pensado. ¿Se separan también aquí para ti el pensante y lo pensado, también aquí han de ser ellos dos cosas diferentes?

El lector. No; precisamente en cuanto que me pienso *a mí mismo*, soy yo el pensante, porque de lo contrario *yo* no

pensaría, y a la vez lo pensado, porque de lo contrario no *me* pensaría, pensaría algún objeto, tal como el libro.

El autor. Así, pues, has pensado ciertamente *en ti*, es decir, en este individuo determinado, en este Cayo o Sempronio, o como quieras que te llames. Pero no hay duda de que puedes prescindir de estas determinaciones particulares de tu personalidad, así como antes pudiste prescindir de las determinaciones particulares de ese libro, y reflexionar únicamente sobre la *coincidencia* del pensante y lo pensado, así como antes reflexionaste sobre la *separación* de ambos; y lo has hecho efectivamente también en ese momento en el que, acerca del acto de pensarte, me explicaste que, en él, pensante y pensado coinciden para ti.

Y en ese coincidir encuentras entonces al yo en oposición al objeto pensado, pensando el cual, pensante y pensado se te separan; y, en consecuencia, hallas el carácter esencial del yo; de aquel yo *puro* tristemente célebre, contra el cual los filósofos actuales, desde hace años, se han roto la cabeza, y lo siguen declarando un engaño psicológico, insisto, habiéndolo hallado infinitamente divertido.[22]

El lector. Tal vez hayan creído que un tal yo puro, una cosa que se pliega y se vuelve sobre sí misma como una

[22] Alusión a escritos polémicos contra Fichte de autores como Erhard, Abicht, Heusinger, mencionados por el propio Fichte al final de este escrito.

navaja barbera, debía encontrarse originariamente en la mente, algo así como la gofrera[23] de las formas entre los kantianos; buscaron acuciosamente esa navaja barbera y no la encontraron, y concluyen entonces que quienes pretendieron haberla visto se engañaron.

El autor. Bien puede ser. —¿Cómo hallaste entonces ese plegarse sobre sí?

El lector. Al pensar en mí mismo.

El autor. ¿Se piensan también otras personas a sí mismas?

El lector. En caso de que no hablen sin pensar, no hay duda; porque todas hablan de sí mismas.

El autor. ¿Proceden ellas también, cuando piensan sobre sí mismas, tal como procediste?

El lector. Creo que sí.

El autor. ¿Pueden también ellas observar su proceder, así como tú acabas de observar el tuyo?

El lector. No tengo ninguna duda.

El autor. Y si ellos hacen eso, al pensarse a sí mismos encontrarán igualmente ese plegarse sobre sí; pero si no lo hacen, no lo encontrarán; esta es nuestra opinión. No se habla aquí de encontrar algo que está ya listo, sino de encontrar algo que solo viene a generarse mediante un

[23] Gofrera (*Waffeleisen*): aparato para estampar la masa de ciertas galletas. Referencia irónica a las categorías kantianas que, aplicadas a los datos de la sensibilidad, producen los fenómenos.

pensar libre. La doctrina de la ciencia no es psicología, y esta última, a su vez, no es nada.

Pero ahora quiero que me des una respuesta decisiva: si admites en serio que tanto yo como los otros seres racionales, al pensar sobre nosotros mismos procedemos del mismo modo, esto es, si consideramos que el pensante y lo pensado en ese pensar son una misma cosa.

El lector. No solo lo admito, sino que lo afirmo como rigurosamente cierto, y sostengo que una excepción de ello es desde todo punto imposible. El pensamiento cifrado en el pronombre *yo* no se produce sino mediante ese proceder; y este es, él mismo, el pensamiento expresado por el pronombre "Yo". De suerte que cada cual, con solo pensarse, procede de esa manera.

El autor. Te pregunto, lector mío, si piensas entonces en mi alma y en el alma de todo ser racional. O, dado que tú mismo pudieras hacer semejante cosa, si has abarcado y pasado revista a todos los seres racionales para afirmar algo en el alma de todos ellos.

El lector. De ninguna manera; y, sin embargo, no puedo retractarme de lo que afirmé. Incluso, cuando cobro clara conciencia de mí, encuentro que afirmo más que lo dicho; afirmo además que cualquiera, a partir de sí mismo, debe afirmar lo mismo con respecto a todos los demás.

El autor. ¿Y cómo puedes llegar a estas afirmaciones?

El lector. Cuando cobro plena conciencia de mí mismo, encuentro que con mi proceder se vincula de inmediato la convicción irresistible e inextirpable de que ni yo ni ningún otro ser racional podrá proceder jamás de otra manera.

El autor. Así es como, mediante ese proceder, prescribes una ley para ti y para todos los seres racionales; y tienes aquí al mismo tiempo un ejemplo de la evidencia inmediata antes mentada.

¡Pero volvamos ahora a nuestro propósito!

Esta determinación fundamental y característica de la autoconciencia la encuentra el filósofo incluso fuera de su ciencia y con independencia de ella. No se la puede demostrar en la ciencia y, sobre todo, como proposición, no es susceptible de demostración. Es inmediatamente clara. Tampoco puede demostrársela como principio fundamental de la doctrina de la ciencia, a no ser por el acto (*That*) mismo, es decir, por el hecho de que a partir de ella la deducción requerida es realmente posible.

En esta deducción se procede de la manera siguiente: al pensarme a mí mismo, se dice el maestro de la ciencia, procedo entonces como acabamos de ver. ¿Se vincula acaso con este proceder otro más, de modo que obtuviésemos un nuevo rasgo fundamental de la conciencia, y con este último

acaso otro nuevo, y así sucesivamente, hasta que llegamos a la autoconciencia plenamente determinada, y obtenemos así una deducción sistemática del todo?

El lector. Una vez más, no te entiendo. Preguntas si se le vincula algo diferente, sin duda una determinación de la conciencia. ¿Cómo debe vinculársele, a qué y en dónde? Yo, al menos, en el pensar que viene de efectuarse, no he cobrado conciencia sino de la identidad del pensante y lo pensado.

El autor. Y en consonancia con mi requerimiento y con tu propia observación, ¿has prescindido ciertamente de alguna otra cosa que también pensaste en el acto de pensarte a ti mismo? Esto, empero, has debido hacerlo; y retomar eso que has apartado, en la confusión donde se halla, no llevaría la ciencia a ninguna parte.

Pero incluso en esa abstracción en la que debiste captar tu pensar, algo se vincula con ello y lo encontrarás si solo te fijas con atención. Por ejemplo, ¿ese pensarte a ti mismo no te parece como un pasar de otro estado a este determinado?

El lector. Así es, en efecto.

El autor. ¿Acaso crees, también en este caso, que a cualquier otra persona le parecerá así y que si se fija bien lo encontrará del mismo modo?

El lector. Desde luego que lo creo, cuando cobro plena conciencia de mí, y lo supongo también en ellas. Se da aquí la misma evidencia inmediata que antes.

El autor. Del mismo modo a este fenómeno, con solo reparar en él como conviene, se le junta otro, y a este último, bajo la misma condición, un tercero; y así avanza la doctrina de la ciencia paso a paso hasta haber agotado todo lo múltiple de la conciencia, y culmina en la autoconciencia determinada perfectamente deducida.

Y así, en un cierto sentido, es el propio maestro de la ciencia quien genera su sistema de la conciencia; sistema que, a su vez, en otro sentido, se engendra a sí mismo. Porque el primero ofrece la ocasión y la condición del engendrarse por sí mismo. Ahora bien, mientras él piensa y construye lo que se ha propuesto, le surge de manera absolutamente necesaria algo diferente, que en modo alguno se propuso, y acompañado por la convicción evidente de que lo mismo debe ocurrirle a todo ser racional.

El maestro de la ciencia forja con absoluta libertad solo el origen y el primer eslabón de su cadena. A partir de este origen se ve guiado, pero no arrastrado. Cada nuevo eslabón que se le presenta en la construcción del precedente ha de construirlo a su vez en libertad y por separado, y al mismo se le juntará entonces uno nuevo con el que procederá como con el anterior; y de esa manera va naciéndo-

le paulatinamente su sistema. De suerte que aquí, en este vincular algo múltiple a lo otro, se revelan las leyes de la conciencia por las que preguntaste. El maestro de la ciencia debe preocuparse en última instancia no por *captarlas*, sino solo por el resultado de las mismas.

El lector. Recuerdo haber oído que se os objetaba el que vuestro sistema fuese sin duda correcto y consecuente si se os concedía vuestro principio básico. ¿Qué sentido tiene ese reproche?

El autor. Si no se ignora por completo el lugar y el significado tanto del sistema íntegro como del principio básico y se los toma en un sentido incorrecto, de suerte que ya nunca puede demostrárselos; en pocas palabras, si no se los toma por psicológicos, entonces la exigencia de probarles el principio básico solo puede tener los sentidos siguientes:

O exigen una demostración de nuestro derecho a filosofar tal como lo hacemos y como en modo alguno ellos lo hacen. Con esta exigencia habría entonces que desestimarlos sin más, por la razón muy natural de que cada ser humano tiene indiscutiblemente el derecho de cultivar la ciencia que quiera. Permitan solo que nuestra doctrina de la ciencia valga por una ciencia especial, ignorada por ellos todavía; a cambio de lo cual también nosotros queremos dejar que sus filosofías valgan todo lo que ellos pretenden.

Solo en el caso de que dijésemos que sus filosofías no son absolutamente nada —tal como efectivamente lo pensamos y como también lo decimos en el lugar pertinente—, podrían exigirnos una demostración. Pero esta solo se despliega de manera íntegra y definitiva mediante nuestra entera doctrina de la ciencia; y por lo tanto deben entregarse, en forma meramente provisional y antes de que pueda ofrecérseles una demostración de la legitimidad de este proceder, al estudio de esta ciencia. O bien exigen que la proposición, en cuanto principio básico del sistema, sea demostrada antes del sistema; exigencia que es desatinada. O quieren tener demostrada la verdad del contenido de esa proposición mediante un análisis exhaustivo de los conceptos contenidos en ella. Esto demostraría que no tienen concepto alguno ni sentido de lo científico, que no descansa nunca sobre conceptos, sino siempre y únicamente en la intuición de la evidencia inmediata. Habría entonces que dejarlos tranquilos, sin seguir perdiendo el tiempo con ellos.

El lector. Pero mucho me temo que es precisamente esto último el punto con el que tropiezan. Si cada uno puede apelar únicamente a su intuición y proponerla a todos los demás sin presentar debidamente su demostración a partir de conceptos, él puede entonces afirmar todo lo que quiera: toda necedad ha de permanecer impune y se le abren las

puertas de par en par a cualquier extravagancia: temo que dirán esto.

El autor. Nadie podrá impedírselos; también podrán creerles quienes se les asemejan. Ante ellos la ciencia ha perdido todo derecho. Pero para ti, lector mío, que eres desprejuiciado y a quien debe ofrecérsete un concepto de filosofía, a pesar de no querer dedicarte a su estudio ni elevarte a la intuición peculiar de esta ciencia, permite que se te describa, con otros ejemplos sencillos, la naturaleza y la posibilidad de la intuición.

¿Admites, sin duda, que un triángulo recto se halla completamente determinado mediante dos lados y el ángulo incluido, o mediante un lado y los dos ángulos adyacentes, es decir, que, bajo la suposición de los elementos dados, han de añadírsele precisamente otros tales, tal como de hecho se le añaden, si ha de volverse un triángulo?

El lector. Lo admito.

El autor. ¿Temes que pudiera darse un caso en el que las cosas no fueran así?

El lector. No lo temo en absoluto.

El autor. ¿O temes que algún ser racional, solo con que entendiera tus palabras, fuese a negarte tal afirmación?

El lector. Tampoco temo eso.

El autor. ¿Has ensayado tu proposición con todos los triángulos posibles; o les has preguntado a todos los seres racionales posibles acerca de su conformidad?

El lector. ¡Cómo hubiera podido hacerlo!

El autor. ¿Cómo llegas entonces a ese convencimiento que debe ser válido en todos los casos absolutamente sin ninguna excepción, en primer lugar para ti mismo y luego para todos los otros seres racionales, asimismo sin excepción alguna?

El lector. Me quedaré con el primer caso, aquel en que se suponen dos lados y el ángulo incluido. Siendo plenamente consciente de mí, llego a él del siguiente modo: trazo en mi fantasía un ángulo cualquiera con lados delimitados, como no puedo hacerlo de otra manera, y cierro con una línea recta la apertura entre las patas de ese ángulo; encuentro que, en rigor, solo es posible una sola línea recta que la cierre; que esa línea se junta por ambos lados con las dos patas dadas según una cierta inclinación (haciendo ciertos ángulos), y que sin la menor duda solo podría juntarse según esas inclinaciones.

El autor. Ahora bien, el ángulo trazado arbitrariamente por ti era uno determinado, de un cierto número de grados. ¿O no es así y has descrito tal vez un ángulo en general?

El lector. ¿Cómo podría hacerlo? No puedo describir otro ángulo más que uno determinado, aun cuando ignore

su medida ni me haya propuesto dársela. Mediante la sola descripción se me vuelve un ángulo determinado.

El autor. Y así los dos lados presupuestos estaban igualmente determinados, con una cierta longitud. Podrías entonces decir (porque te voy a ahorrar una porción de otras dificultades), con todo derecho: en este caso presuponiendo *este* ángulo determinado y *estos* lados determinados, el triángulo solo se deja cerrar mediante un único lado posible, el lado determinado que se te forma, y solo mediante un par posible de ángulos, los determinados que se te forman. Porque nada más se halla en tu *percepción* interna, que parte ostensiblemente de unas presuposiciones determinadas. Tú podrías ensayar ahora con otro ángulo y otros lados, y podrías enunciar lo mismo de estos, si es que en la percepción se hallara algo así; y así sucesivamente. Pero nunca podrías extenderlo a los casos en los que no has intentado ni, menos aún, extenderlo de manera tan audaz y atrevida a la infinidad de otros casos que, con tus intentos, te será imposible por cierto agotar.

¿No quieres en consecuencia mejorar un poco la expresión y limitarte con tu afirmación a los casos con que has hecho el intento?

El lector. De ninguna manera, si me observo bien y miro en mi interior, no puedo dejar de otorgarle a mi afirmación una validez universal sin excepción de ninguna clase.

El autor. Tú puedes elevar, entonces, de manera arbitraria al rango de universalidad los muchos casos en los que se ha dado siempre sin excepción, y esperar casos semejantes, por analogía, por hábito, asociación de ideas o como a esto quiera llamárselo.

El lector. No creo eso. Un único intento me basta por completo, y me obliga, así como un millar, a formular un juicio universal.

El autor. Tampoco yo lo creo seriamente; y esa proposición de que uno eleva arbitrariamente a la universalidad los múltiples casos ocurridos, me parece el principio básico de la irracionalidad absoluta.

Pero ahora, lector mío, permíteme la pequeña impertinencia de no dejarte seguir adelante hasta que me des cuenta de cómo, gracias a tu procedimiento descrito anteriormente para la construcción del triángulo, podría fundarse la universalidad de tu afirmación, a la que por cierto no quieres renunciar.

El lector. Es claro que en la universalidad de mi afirmación prescindo de la determinación del ángulo y de los lados que presupuse y que cerré mediante el tercero; esto es algo fáctico y resulta del mero análisis de mi propia afirmación.

Entonces, también en la construcción del triángulo y en mi observación del mismo, como aquello sobre lo cual se apoya mi afirmación, he de haber prescindido igualmente de

aquella determinación, aunque sin haber sido plenamente consciente de ello; porque, además, en la conclusión debería hallarse necesariamente lo que se hubiese puesto en las premisas. Pero cuando se prescinde de toda determinación del ángulo o de los lados, entonces no quedan ya ni ángulo ni lados como objetos presentes, dados; no habría, en consecuencia, nada restante para mi observación, o si vosotros acaso llamáis exclusivamente *percepción* a la observación de algo presente y dado, como creo haber advertido, no habría en absoluto percepción alguna. Ahora bien, como tiene que seguir habiendo, sin embargo, una observación y algo para ella, porque fuera de ello yo no afirmaría nada, entonces lo restante no puede ser otra cosa que mi mero *trazar* líneas y ángulos. Esto, entonces, tendría que ser propiamente lo que yo hubiese observado. Así, con este presupuesto concuerda igualmente muy bien aquello de lo cual soy efectiva y claramente consciente acerca de ese procedimiento. Cuando describí mi ángulo, no me propuse en modo alguno describir un ángulo de tantos grados, sino simplemente un ángulo; ni lados de tal longitud, sino lados en general. No se me volvieron determinados por mi propósito, sino por necesidad. Al pasar a la descripción real me resultaron determinados, y sabrá Dios por qué determinados *precisamente así* como resultaron.

Así pues, esta conciencia de mi trazar líneas, que se halla más allá de toda percepción, es sin duda lo que vosotros llamáis *intuición*.

El autor. Así es.

El lector. Ahora bien, para fundamentar mi afirmación universal, con esta intuición del acto por el que construyo un triángulo tiene que vincularse de manera inmediata la convicción absoluta de que yo nunca ni en ningún caso lo podría construir de otra manera; de modo que en la intuición he captado y abarcado, de una sola vez y de un solo golpe de vista, mediante una conciencia inmediata, toda mi capacidad de construcción, no este construir determinado, simplemente todo mi construir en general, y ello *en cuanto* tal. De modo que la proposición: mediante los tres elementos del triángulo se determinan los otros tres viene a significar propiamente tanto como: mediante mi construir los tres elementos se determina mi construir los tres elementos restantes; y la universalidad que pongo no surgiría en modo alguno mediante la captación de lo múltiple bajo la unidad, sino, antes bien, mediante la derivación de lo infinitamente múltiple a partir de la unidad de ello captada mediante un solo golpe de vista.

El autor. Siendo ello así, les atribuyes además esa proposición en su universalidad a todos los seres racionales, asimismo de manera universal y sin excepción.

El lector. Así lo hago; y tan poco puedo renunciar a esa pretensión de validez universal *para* todos, como a la pretensión de la validez universal *de* todos. Para fundamentarlo debí asumir que en esa intuición inmediata de mi proceder había considerado ese proceder *mío* no como el proceder de esta o aquella persona determinada que precisamente soy, sino como el proceder de un ser racional sin más, con la convicción inmediata de que ello es en verdad así. Por consiguiente, la intuición sería la captación, que se constituye inmediatamente a sí misma como tal, de una vez y mediante un solo golpe de vista, de la manera de operar de la razón en general; y tampoco esa validez universal para todas las personas provendría de la recopilación de los muchos bajo la unidad, sino antes bien, de la derivación de las personas infinitamente diferentes a partir de la unidad de la razón misma. Se comprende, entonces, cómo sobre esa intuición y solo sobre ella se fundamenta la evidencia inmediata, la necesidad y validez universal de todos y para todos y, según ello, toda cientificidad.

El autor. Te has entendido muy bien a ti mismo y deseo que logres hacerles tan comprensible el asunto a todos aquellos lectores cuyo representante eres.

Ahora puedes juzgar tú mismo qué valor podría tener esa objeción en contra de la fundamentación de nuestra

ciencia mediante la intuición, y hasta qué punto se podría contar, en los debates científicos, con aquellos que la aducen.

Si ahora se fundamentara la doctrina de la ciencia sobre la intuición recién demostrada y descrita por ti como condición de la geometría, pero en su máxima abstracción, y se expusiera toda la serie completa de la misma; más aún, si ella partiera incluso de esa intuición en su máxima abstracción; si esta intuición por sí misma, por consiguiente, la razón universal misma que se capta a sí misma en su único punto céntrico, determinándose para siempre, fuera el primer eslabón en su cadena, y esta razón que se capta precisamente *a sí misma* como razón fuera así el puro yo, ya descrito antes, en el sentido más elevado de esta palabra, entonces te será muy comprensible, si conoces por otra parte la literatura de nuestra época, por qué los eruditos de la última mitad del siglo XVIII no han podido en modo alguno encontrar en sí mismos este puro yo. Te será a la vez claro qué clase de gente son aquellos que quieren sobrepasar incluso el principio de la doctrina de la ciencia, la intuición absoluta de la razón por sí misma, y creen que se ha ido realmente más allá de él[24].

---

[24] Alusión a Schelling (1775-1854) y a Bardili.

El lector. ¿Solo de ese yo puro o de la intuición en su abstracción máxima parte entonces la doctrina de la ciencia, pero con cada paso que da se añade en ella un nuevo eslabón a la cadena, cuya añadidura necesaria se acredita precisamente en la intuición?

El autor. Así es; como ocurre también en la geometría, donde en cada nueva proposición se añade a lo anterior algo nuevo, cuya necesidad se expone asimismo solo en la intuición. Eso tiene que ser así en toda ciencia real, que avanza efectivamente sin andar dando vueltas en un círculo.

El lector. Se me ha dicho que vosotros desenvolvéis toda vuestra ciencia, como de una cebolla, a partir del concepto presupuesto del yo; que no hacéis más que analizar ese concepto y mostrar que todos los demás conceptos que establecéis se hallan contenidos ya en ese, aunque de manera oscura; y que precisamente a ese concepto se lo llama concepto fundamental, y a la proposición en la que aparece, principio fundamental.[25]

El autor. Fuiste muy benévolo para dejarte embaucar con algo así.

El lector. Ahora creo entender claramente cómo quisierais producir vuestra ciencia; veo también en qué se fundamenta la pretensión de su validez universal como tal, a saber:

[25] Alusión a Jean Paul Richter y a Friedrich Nicolai (1733-1811).

en la intuición, que es, a su vez, intuición del proceder de toda razón, de modo que vale para todos los que procedan como ella, esto es, los que *generen en ellos esta ciencia*. En pocas palabras: el producto de vuestra ciencia, a partir del supuesto aceptado, ha de forjarse sin más ni más solo como lo habéis forjado, del mismo modo que un triángulo, habiendo sido supuestos sus tres elementos, puede cerrarse únicamente mediante ese lado y esos ángulos. Suponiendo que podéis demostrar efectivamente en la intuición lo que afirmáis, nada tengo contra vuestra pretensión, mientras tengáis el producto de vuestra ciencia por un mero producto de vuestra fantasía y por nada más; así como el triángulo mentado con frecuencia tampoco es otra cosa que un producto semejante.

Pero vosotros, tal como lo deduzco de cuanto has dicho antes, no os contentáis en modo alguno con esto. No os basta presentar vuestro producto como consistente en sí mismo y concordante consigo, sino que vais más lejos a partir del mismo. Debe ser una figura de la conciencia verdadera, efectiva y concreta que todos tenemos, sin ninguna intervención de la filosofía; en esta conciencia debe hallarse la misma multiplicidad y con las mismas relaciones mutuas que ella guarda en el producto de vuestro sistema. —Confieso, sin embargo, que yo mismo no comprendo bien qué es lo que propiamente aseveráis al respecto y, menos aún,

cómo queréis fundamentar alguna otra pretensión, además de la que acaba de seros concedida.

El autor. Tú le concedes también a la geometría una aplicación a la conciencia efectiva en la vida, y la tienes, como lo hacemos también nosotros con la doctrina de la ciencia, por una figura de una parte de la conciencia efectiva. Explica y fundamenta solo esta pretensión tuya. Tal vez de este modo se fundamente también la nuestra.

En la geometría científica trazas la línea con la que cierras tu ángulo libremente ideado, con sus lados trazados también libremente. En el campo encuentras un triángulo con un ángulo determinado por sí y dos lados determinados por sí, que mides. ¿Necesitas además medir también el tercer lado?

El lector. Para nada; con la relación invariable, conocida por mí gracias a la geometría, de ese tercer lado con los otros dos y con el ángulo opuesto, puedo encontrar mediante un mero cálculo su longitud efectiva.

El autor. Su longitud *efectiva*, ¿qué quiere decir esto?

El lector. Si yo, por ejemplo, lo mido efectivamente con mis instrumentos, así como he medido los dos primeros lados, se daría en esa medición precisamente la misma longitud que he logrado obtener mediante el cálculo.

El autor. ¿Y estás firmemente convencido de ello?

El lector. Lo estoy.

El autor. ¿Y estás dispuesto a aplicar el mismo procedimiento con todos los triángulos posibles que pudieras encontrar en el campo, sin temer que pudiera presentársete alguno que fuese una excepción a esa regla?

El lector. Eso no lo temo; y me resulta absolutamente imposible temerlo.

El autor. ¿En qué podría basarse entonces esta firme convicción tuya acerca de la rectitud con que determinas la medida efectiva de ese tercer lado, con independencia de toda medición efectiva del mismo, y antes de toda medición efectiva previa?

El lector. Si cobro clara conciencia de mí, debo pensármelo así y puedo expresarlo poco más o menos de la siguiente manera:

Si se han supuesto como determinadas dos líneas y el ángulo interno formado por ambas, ese ángulo puede cerrarse únicamente mediante un único lado determinado posible, es decir, por un lado que se halla en esa relación determinada con los términos presupuestos. Esto vale para la construcción del triángulo mediante la fantasía libre y resulta inmediatamente claro y cierto mediante la intuición.

Yo trato ahora sin más y con la misma certeza, *como si también esto se hallara incluido en la intuición*, el triángulo efecti-

vo según las leyes del triángulo solo construido.[26] Supongo entonces *fácticamente* que el derecho para esta aplicación se halla incluido efectivamente en la intuición; considero la línea efectiva como surgida, por decirlo así —insisto, por decirlo así—, por obra de mi construcción libre y la trato de tal manera. Qué ocurre con el surgir en acto de la misma es algo por lo que no pregunto; el *medir* es al menos un volver a construir, un reconstruir la línea existente, y por este me veo obligado a suponer que se trata de algo enteramente igual al construir originario de la misma, presupuesto solo como un símil, en relación con cuya realidad o irrealidad yo, por lo demás, no intervengo.

El autor. Y con ello has descrito a la vez con mucha claridad qué ocurre en la conciencia efectiva con la pretensión de validez de la doctrina de la ciencia. Así como en la construcción originaria del triángulo el tercer lado se halla determinado por los otros dos y por el ángulo interno, de la misma manera, según la doctrina de la ciencia, en la construcción originaria se encuentra una cierta conciencia determinada por otra conciencia. Pero se trata únicamente

[26] Kant ha llamado *Construction* al modo peculiar del conocer matemático (geométrico) que consiste en exponer en una intuición *a priori* el objeto que corresponde a un concepto. Esto es algo que también puede hacer el saber especulativo en la medida en que reclama para sí una capacidad *poiética* o productiva.

de determinaciones forjadas solo por la fantasía libre, en ningún caso de determinaciones efectivas de la conciencia, así como las líneas del geómetra no son las líneas en el campo.

Se presenta ahora efectivamente una determinación de la conciencia elaborada en ella misma; así como un ángulo y dos lados, cuya construcción libre era posible, son hallados en el campo. Puedes asimismo creer firmemente que, con la determinación efectiva ahora introducida, al mismo tiempo se ha introducido en la realidad aquella determinación hallada en la imagen como inseparable de la primera; introducido, por cierto, tal como se las describe allí, y si haces la observación las hallarás realmente así. Todo el que se eleve a esta especulación estará tan seguramente convencido de ello, como lo está el geómetra de que la medición de la línea efectiva confirmará su cálculo. Las determinaciones de la conciencia efectiva a las que él se ve obligado a aplicarles las leyes de la conciencia libremente construida, así como el geómetra aplica las leyes del triángulo libremente construido al encontrado en el campo, son para él ahora también, *como quien dice*, resultados de una construcción originaria y como tales se las trata en ese juicio. Ahora bien, si toda conciencia se ha visto precedida efectivamente por una tal construcción originaria de la conciencia, esto es algo en lo que él no interviene; más aún, esta pregunta carece para él enteramente de sentido.

El *juzgar* al menos es un reconstruir, como lo es el medir en el caso del geómetra. El medir tiene que concordar con un construir originario de lo juzgado; construir que ha de suponerse a modo de símil, y, cuando se juzga correctamente, concuerda con él con toda seguridad; así como la medición de la línea concuerda seguramente con el cálculo, cuando se mide correctamente. Esto y nada más debe significar la pretensión de la doctrina de la ciencia a tener una validez incluso fuera de ella misma, para la conciencia efectiva en la vida; y así esa pretensión se funda, lo mismo que la ciencia toda, en la misma intuición inmediata.

Y así creo haberte dado, pues, un concepto suficientemente claro no solo del propósito de la Doctrina de la Ciencia en general, sino también de su proceder y de las razones de este. Ella construye *a priori*, según sus rasgos fundamentales, la conciencia íntegra común a todos los seres racionales, así como la geometría construye absolutamente *a priori* las maneras universales de la delimitación del espacio por parte de todos los seres racionales. Ella parte de las determinaciones más simples y desde todo punto características de la autoconciencia, de la intuición o de la yoidad, y avanza con la suposición de que la autoconciencia plenamente determinada es el resultado último de todas las demás determinaciones de la conciencia, hasta que esto esté deducido; puesto que a cada eslabón de su cadena se

le enlaza siempre otro, de resultas de lo cual le es claro, por intuición inmediata, que en todo ser racional tiene entonces que enlazarse del mismo modo.

Supón Yo = A, entonces, en la intuición del construir este A se encuentra que a ello se le añade de manera indisoluble un B; en la intuición del construir este B, que con este a su vez se vincula un C; y así sucesivamente, hasta que se llega al último eslabón, A, la autoconciencia íntegra, que aparece cerrada por sí misma y completa.

Lección cuarta

El autor. Se dice que tal como el ser racional es, así hay para él un cierto sistema de la conciencia. ¿Puede presuponerse en cada ser humano lo contenido en esa conciencia?

El lector. Sin duda. De tu descripción de ese sistema se desprende ya de inmediato que el mismo es común para todos los seres humanos.

El autor. ¿Puede suponerse también que a partir de ello cada cual juzgará correctamente los objetos y que inferirá sin yerro del uno al otro?

El lector. Por supuesto, si ha ejercitado en alguna medida la facultad de juzgar, innata en todos y perteneciente asimismo a ese sistema, es incluso razonable suponer sin más, hasta que se pruebe lo contrario, que todos participan de ese ejercicio moderado de la facultad de juzgar.

El autor. Pero lo que no se encuentra en aquel sistema general con el que están dotados, por decirlo así, todos los seres humanos, sino que debe producirse mediante una abstracción voluntaria y libre, ¿puede también esto suponerse sin más en cada cual como algo ya conocido?

El lector. A todas luces, no. Cada uno lo recibe solo por el hecho de emprender libremente la abstracción requerida, y fuera de ello no lo tiene.

El autor. Si según esto alguien, pongamos por caso, quisiera abrir juicio sobre el Yo descrito suficientemente más arriba y del que parte la Doctrina de la Ciencia, y lo buscase en la conciencia ordinaria como algo dado, ¿podría su discurso rimar con los hechos?

El lector. A todas luces, no: porque aquello de lo que se habla no se encuentra en modo alguno en la conciencia ordinaria, debe engendrárselo primero mediante una abstracción libre.

El autor. Además, tal como hemos conocido el proceder del maestro de la ciencia, este describe a partir de ese primer eslabón una serie continua de determinaciones de la conciencia, donde, a cada eslabón precedente en la serie se le encadena un segundo, a este un tercero, etc. Estos eslabones de su cadena son ahora aquellos de los que habla y acerca de los que formula sus proposiciones y afirmaciones. ¿De qué manera puede alguien, entonces, pasar del primero al segundo, de este al tercero, etc.?

El lector. Según tu descripción, solo de este modo: él construye efectivamente lo primero dentro de sí mismo, mirando dentro de sí para ver si, en su construcción, se le presenta algo segundo y qué sea ello; construido a su vez

este segundo, se fija si se le presenta un tercero, y cuál, etc. Únicamente en esta intuición de su construir obtiene el objeto del que se predica algo; y sin este construir no hay allí para él nada de lo que se habló. Así deberían ser las cosas según tu descripción anterior; y así has querido, sin duda, que yo te responda.

Pero, en cuanto a este particular me acosa todavía la siguiente duda. Esa serie que describe el maestro de la ciencia consta de determinaciones de la conciencia separadas o particulares. Pero también en la conciencia ordinaria real, la que le corresponde a cada uno sin ninguna doctrina de la ciencia, hay diversos elementos de la conciencia separados entre sí. Ahora bien, si los primeros son *los mismos* que los últimos, desunidos y separados de ese mismo modo, entonces los elementos en la serie de la doctrina de la ciencia se conocen también a partir de la conciencia efectiva y no hace falta la intuición para tornarlos cognoscibles.

El autor. Aquí basta con decirte, en pocas palabras y de manera histórica, que las particularizaciones de la doctrina de la ciencia no son en ningún caso las mismas que las de la conciencia ordinaria, sino enteramente diferentes. Es cierto que las de la conciencia se presentan igualmente en la doctrina de la ciencia, pero solo como algo último, derivado. Ahora bien, en el camino de su derivación se hallan, además, en la construcción filosófica y la intuición, elementos por

completo diferentes, solo mediante cuya unificación viene a surgir el todo separado de la conciencia efectiva como tal.

¡Permíteme introducir aquí un ejemplo de ello! —También el yo de la conciencia efectiva es sin duda algo particular y separado; es una persona entre muchas, todas las cuales, cada una por sí, se nombran igualmente "yo"; y la doctrina de la ciencia avanza con su deducción precisamente hasta la conciencia de esa personalidad. Algo muy diferente es el yo del cual parte la Doctrina de la Ciencia, que no es sino la identidad de quien está siendo consciente y de aquello de lo que es consciente; y hasta esta particularización viene uno a elevarse solo mediante la abstracción de todo lo demás en la personalidad. Quienes afirman ahí que en el concepto del yo no podrían prescindir del de la individualidad, tienen toda la razón si hablan de ello tal como se hallan en la conciencia ordinaria; porque ahí, en la percepción, esa identidad, que ellos de ordinario pasan por alto, y esa individualidad, por la que no solo también, sino de manera casi exclusiva se interesan, se hallan unidas de manera inseparable. Ahora bien, si simplemente no son capaces de hacer abstracción de la conciencia efectiva ni de sus hechos, entonces la doctrina de la ciencia ha perdido toda pretensión de verse acogida por ellos.

En los sistemas filosóficos habidos hasta el presente, que en su conjunto se han encaminado a la descripción de

esa misma serie que describe la doctrina de la ciencia, solo que sin saberlo muy claramente, y que incluso han logrado hacerlo muy bien de manera parcial, se presenta una parte de esas particularizaciones y denominaciones de las mismas, tales como sustancia, accidente y otras semejantes. Pero, por una parte, nadie las entiende sin una intuición, solo obtiene una palabra vacía, en lugar de la cosa, del mismo modo en que también se las ha tomado, en efecto, como cosas existentes por parte de filósofos carentes de ingenio; y, por otra, la doctrina de la ciencia, puesto que se eleva a una mayor abstracción que todos aquellos sistemas, compone esto particularizado a partir de elementos muy simples y, por consiguiente, de un modo muy diferente; finalmente, aquellos conceptos artificiales presentes en los sistemas habidos hasta ahora son en parte incluso falsos.

De suerte que todo aquello de lo que habla esta ciencia existe únicamente en la intuición y para ella, para quien construye efectivamente esa serie, y en ningún caso al margen de esta condición; y todas las proposiciones de la doctrina de la ciencia, sin esa construcción, carecen por completo de sentido y significado.

El lector. ¿Lo dices en serio y debo tomarlo al pie de la letra, sin descontar alguna exageración?

El autor. Sin duda que debes tomarlo con la debida seriedad. Desearía que al menos en este punto se nos quisiese dar finalmente crédito.

El lector. Pero entonces, con respecto a la doctrina de la ciencia solo sería posible una de dos: o entender o no entender en modo alguno[27], ver lo cierto o no ver en absoluto. Pero los menos son, de lejos, quienes admiten que no os entienden ni un ápice; creen entenderos muy bien, y solo hallan que estáis equivocados; y vosotros decís que ellos os *mal*entienden. Ellos deben alcanzar entonces alguna comprensión a partir de vuestras expresiones; solo que no la acertada que vosotros proponéis. ¿Cómo es esto posible, según lo que acabas de decir?

El autor. Porque la doctrina de la ciencia ha debido comenzar con una exposición en el lenguaje verbal a la mano. Si hubiera podido comenzar de inmediato, tal como sin duda terminará, esto es, habiendo elaborado un sistema de signos totalmente específico, que signifiquen *únicamente sus intuiciones y las relaciones de estas entre sí* y absolutamente nada más fuera de ellas, entonces no habría podido malentendérsela, pero tampoco se la habría entendido nunca, ni habría pasado del espíritu de su primer creador a otros espíritus.

[27] El dilema excluye la posibilidad del engaño y es tan antiguo como la filosofía misma: cfr. Aristóteles, *Met*. IX, 10, 1051 b 31.

Pero ahora tiene que afrontar la difícil tarea de guiar a otros hacia la intuición, a partir de la confusión de las palabras, pensamientos sin digerir que recientemente se ha querido incluso erigir en jueces de la razón[28]. Hasta ahora cada cual ha pensado algo con respecto a una palabra, y una vez que la escucha, reflexiona sobre lo que hasta ahora ha pensado al respecto; y así debe hacerlo, por cierto, también según nuestro propósito. Pero si no logra ir más allá de esas palabras, que son meras líneas auxiliares, y más allá de cuanto han significado hasta ahora, para alzarse hasta la cosa misma, hasta la intuición, entonces necesariamente malinterpreta, incluso allí donde mejor comprende; porque aquello de lo que se trata *no ha sido dicho hasta ahora, ni ha sido expresado por la palabra, ni se deja decir tampoco, sino solo intuir*. Lo máximo que se logra con la explicación nominal es un *concepto* determinado; y, precisamente por eso, algo que en la doctrina de la ciencia es enteramente falso.

Esta ciencia describe una serie continua en el orden de la intuición. Cada miembro sucesivo se conecta con el precedente y es así *determinado* por él, es decir, precisamente esta conexión lo explica y pertenece también ella a su característica, e intuido solo en esa conexión se lo intuye de

[28] Alusión a dos escritos contemporáneos: *Clavis Fichtiana*, de Jean Paul Richter (Erfurt, 1800) y *Metacrítica de la razón pura*, de Herder (Leipzig, 1799).

manera correcta. Una vez más, lo tercero es determinado por lo segundo, y como este último es determinado por lo primero, es también determinado de manera mediata por ello; y avanza así hasta el final. Así, todo lo anterior explica lo siguiente: y, asimismo (como sucede en un sistema orgánico cuyos miembros se conectan, no por mera sucesión, sino por determinación mutua), lo siguiente determina a su vez a todo lo anterior.[29]

¿Se puede, entonces, captar correctamente algún miembro de la doctrina de la ciencia si no se han captado de manera correcta todos los anteriores, ni se los tiene presentes al captar el último?

El lector. No

El autor. ¿Se entiende algún miembro total y perfectamente antes de haber completado todo el sistema?

El lector. Según lo que acabas de decir, en modo alguno. Solo se puede juzgar sobre cada punto a partir de su contexto; pero como cada uno se halla conectado con el todo, no se puede juzgar cabalmente sobre ninguno sin haber captado el todo.

El autor. Es claro que sobre ningún punto que haya sido separado de *la ciencia efectiva*. Porque sobre el mero

[29] Quien se haga cargo de lo dicho por Fichte aquí y en otros pasajes igualmente referidos al método propio del conocer filosófico, comprenderá cuánto le debe Hegel en esta materia.

concepto de esta ciencia, sobre su naturaleza, su propósito, su modo de proceder se puede juzgar sin poseer la ciencia misma; en tanto que a ese concepto se lo extrae y deduce del campo de la conciencia ordinaria. A ti, lector aficionado, te he invitado a conocer este concepto y a juzgar sobre él; lo que me cuidaría muy bien de hacer con ningún punto interno del sistema.

Asimismo, el final del sistema, su resultado último, viene a caer en la esfera de la conciencia ordinaria, y también en cuanto a esto cualquiera puede juzgar, no sobre si se lo ha deducido de manera correcta, acerca de lo cual nada entiende, sino sobre si se halla presente de ese modo también en la conciencia ordinaria.

Así, pues, los componentes y las proposiciones de este sistema no vienen a caer dentro de la conciencia ordinaria, ni de los límites del juicio que puede esperarse razonablemente de cada cual. Solo se los forja con libertad y abstracción, y están determinados por su contexto; ¿y puede acaso formular el menor juicio sobre objetos de esta clase quien no ha emprendido esta abstracción y esta construcción, ni la ha llevado hasta el final, manteniendo el todo siempre presente y sin vacilar?

El lector. Así es, ciertamente, como yo lo comprendo. De modo que quien quisiera decir algo al respecto debería inventar él mismo el sistema íntegro.

El autor. Por supuesto. Sin embargo, como se ha mostrado que la humanidad filosofa ya por milenios y, tal como puede demostrárselo con claridad, en diversas ocasiones ha estado a un pelo del punto en cuestión, sin haber encontrado efectivamente la doctrina de la ciencia, y como, por consiguiente, puede esperarse que si ella ahora volviese a perderse, no habría de inventársela tan pronto de nuevo, sería bueno entonces utilizar la invención, lograda finalmente por accidente, en el sentido de que se la dé por inventada de manera provisoria y se la redescubra siguiendo a su autor y a sus dueños; como se procedió, por ejemplo, con la geometría, cuya invención también pudo haber costado tiempo; vale decir, que se estudió el sistema y que se lo estudió durante el tiempo que hizo falta, hasta convertirlo en un descubrimiento propio.

En virtud de lo cual, absolutamente nadie que, o bien no demuestre de hecho haber inventado o encontrado él mismo la doctrina de la ciencia; o bien, si no es este el caso, que no sea consciente de haberla estudiado durante tanto tiempo hasta haberla convertido cabalmente en su propio invento; o que no pueda acreditar —*ya que esta es aquí la única alternativa posible*— otro sistema de la intuición intelectual opuesto al de la doctrina de la ciencia[30], ¿cómo podría enjui-

[30] Alusión a las reflexiones de Schelling sobre la "intuición intelectual objetiva".

ciar proposición alguna de esta ciencia y, en caso de que ella debiese ser la única filosofía posible, tal como ciertamente lo afirma, la proposición filosófica que fuere?

El lector. Vuélvame hacia donde me volviere, no puedo negar que así son las cosas.

De otra parte, tampoco puedo culpar a los otros filósofos por mostrarse hostiles a vuestras pretensiones de llevarlos a todos otra vez de regreso a la escuela. Son conscientes de haber estudiado todos su ciencia[31] tanto como vosotros y, en parte, de haber sido considerados maestros en la misma, en una época en la que vosotros mismos todavía aprendíais los primeros rudimentos. Suponen, y vosotros mismos lo admitís, que fue solo a través de ellos que fuisteis despertados de los sueños de vuestro espíritu. Y ahora ellos deben, en parte con sus barbas canosas, volver al aula para escucharos o bien tolerar que les prohibáis hablar.

El autor. Si ellos aman en este mundo algo más que la verdad y la ciencia, su destino es ciertamente duro. Pero no hay nada que hacer. Puesto que son muy conscientes de que nunca han creído siquiera tener eso que nosotros decimos tener, una ciencia evidente, y siempre han renunciado a ella, tienen entonces que observar ahora, por amargo que les pa-

[31] La de Kant.

rezca, qué ocurre propiamente con esta nuestra pretensión inaudita. Además del estudio de la doctrina de la ciencia, ¿conoces alguna otra escapatoria para ellos diferente de la de guardar silencio en buenos términos y, sin llamar la atención, retirarse de la escena?

El lector. Entonces dirán —he escuchado ya cantar a este pajarillo—: sois tan vanidosos que pretendéis que los demás se menosprecien ante vosotros.

El autor. Esa, simplemente, es una réplica envidiosa que en nada favorece su causa. No pretendemos que menosprecien sus talentos sin más, ni los conocimientos que hasta ahora han pretendido poseer realmente; les rendimos antes bien el mejor homenaje al presentarles nuestra ciencia para que la expliquen y la juzguen. Que hayamos sido nosotros quienes la inventamos y no ellos, lo atribuimos a una feliz casualidad y a la coyuntura favorable[32], y al hacerlo no atribuimos a nuestra persona mérito alguno. El hecho de que ahora deban tener en cuenta que nos hallamos en posesión de este invento y no ellos, lo que, tampoco antes, nunca han pretendido; el hecho de que deban escuchar nuestra exposición acerca de este invento no supone que deban menospreciarse, como tampoco nos menospreciamos nosotros cuando leemos sus libros, bajo el supuesto de que

[32] El καιρός divinizado por los griegos.

en efecto pudiesen haber pensado algo que nosotros no hemos pensado.

Quien a propósito de algo científico procura aprender, supone que el maestro sabe sobre ello más que él; de lo contrario no procuraría hacerlo, y el maestro supone lo mismo, de lo contrario no admitiría el requerimiento. Pero el primero no se menosprecia en verdad por ello, porque espera comprender la ciencia tan bien como su maestro; y este es precisamente su propósito.

El lector. Además, ellos nunca pueden saber con antelación si hay algo detrás de vuestro asunto, y si este recompensará el esfuerzo del estudio arduo y persistente que les exigís. Con harta frecuencia se han visto ya defraudados por las promesas de una gran sabiduría.

El autor. En todo caso, ellos no lo pueden saber antes de hacer el intento; porque sería ridícula la pretensión de que debiesen creer en nuestra aseveración. Pero ni nosotros ni ellos hemos sabido con antelación, en cualquier ciencia que hayamos aprendido, ni su utilidad ni su importancia, y hemos tenido que atrevernos, sin embargo, con el riesgo de perder nuestro tiempo. ¿O acaso les ha sucedido esto únicamente mientras estaban bajo la férula de sus maestros y no lo han hecho nunca más desde que se volvieron sus propios dueños?

También en este asunto deberían arriesgarse, tal como lo han hecho en otros casos. O si acaso están espantados de por vida ante todo riesgo, les queda la escapatoria más segura: callar y entregarse a una disciplina cualquiera de la que quepa esperar que no será pronto objeto de las pretensiones de los estudiosos.

El lector. Si al menos tuviesen la perspectiva de que vosotros y vuestra doctrina de la ciencia pudierais convertiros en una moda. Pero contra ello vosotros mismos[33] habéis obstruido expresamente el camino, desatendiendo todas las advertencias de quienes os apreciaban. Habéis infundido en vuestros colegas muy escasa confianza y aprecio por vuestra persona, como para que se vieran alguna vez inclinados a convertiros en moda. No sois lo suficientemente viejos. Habéis descuidado las antiguas y honorables costumbres del gremio; no habéis comenzado por introduciros mediante un prefacio como un diligente alumno de alguno de vuestros maestros, sin buscar luego vínculos para obtener alabanzas y aplausos de manera legal y decente, mediante cartas, solicitudes de consejo e instrucción, citas y elogios

[33] Es claro, en lo que sigue, que el lector se refiere abiertamente a Fichte, pero para evitar lo que podría parecer una fijación indebida en un individuo particular (la "personita", *Persönchen*, como escribe el propio autor en otros lugares), continúa empleando la segunda persona del plural para mantener la ficción literaria de que se refiere a los fichteanos en general.

de otros, ni os habéis afiliado a una sociedad de críticos, habiéndoos así elevado de manera paulatina e inadvertida. No, habéis saltado de pronto, como brotados del suelo con todas vuestras pretensiones, siempre tan arrogantes como lo sois ahora. No habéis citado ni alabado casi a nadie, salvo a vosotros mismos. ¡Pero cómo habéis fustigado y librado, además, vuestras batallas! En contra de todas las leyes y costumbres literarias internacionales, no habéis ofrecido nunca acuerdo y conciliación, a vuestros oponentes les habéis refutado de inmediato todo, sin concederles razón en lo más mínimo allí donde no la tenían; no habéis mencionado ni con una sílaba el ingenio que, por lo demás, tenían; habéis salido al ruedo dispuestos a aniquilarlos. Sois capaces de negar la verdad más admitida desde los comienzos del mundo y de convertirla en polvo en manos de un pobre contrincante, y ningún hombre honrado sabe ya a partir de qué premisas debe disputar con vosotros. Por eso muchos han decidido también, y lo afirman en voz alta, que nada, por cierto, querrían aprender de vosotros, ya que nos sois dignos de ello; y otros dudan incluso de que el mero hecho de nombraros sea algo honorable.[34]

[34] En el *Diario literario de Erlangen*, antes de que se incorporara el segundo editor, un crítico dudaba de que mi nombre pudiera pronunciarse con honor. (Nota del autor)

El Autor. Bueno, aceptemos entonces el hecho de que tales personas no aprenden nada.

¿Se halla todo ser humano en posesión de la intuición fundamental que hemos descrito anteriormente?

El lector. Necesariamente, según tu descripción, tan seguro como que alguna vez siquiera en su vida, en lugar de repetir una proposición universalmente válida como tal, la enuncia movido por su convicción propia, o le atribuye a alguien más considerar algo tal como él lo considera; porque hemos visto que esta necesidad y universalidad proceden simplemente de aquella intuición y en ella se basan.

El autor. Ahora bien, ¿se eleva a su vez todo el mundo a la conciencia clara de esta intuición?

El lector. Esto al menos no se sigue de manera inmediata, como tampoco de la intuición misma a partir del *factum* de una afirmación absoluta; porque ella se expresa de manera incondicionada y como fundada en sí misma, sin que se busque una razón superior y sin conciencia de una tal. Para elevarse a esta conciencia parece que primero ha de reflexionarse sobre ese absoluto afirmar en cuanto tal y ha de dar uno cuenta de ello ante sí mismo. Y esto no parece ni con mucho estar fundado de manera tan universal y necesaria en la naturaleza del ser racional, como lo está

el afirmar absoluto mismo, sin el cual cesaría por poco toda comunicación y entendimiento entre los seres humanos.

Sin embargo, cualquiera *podría* realizar la reflexión que hicimos, por ejemplo, en la lección anterior, y elevarse así a la conciencia de esa intuición.

El autor. Sin duda que cualquiera lo podría, así como cualquiera podría elevarse libremente a la moralidad pura, o elevarse a la poesía mediante otra intuición estrechamente emparentada con la científico-filosófica[35].

A este propósito nuestra opinión, que basta con exponértela de manera meramente histórica, es la siguiente: a ningún hombre se le puede negar por completo esa capacidad de elevarse a la conciencia de la intuición científica, así como tampoco la aptitud para renacer moralmente o para volverse poeta. Pero, precisamente porque estas capacidades y facultades son algo cabalmente *primero* y no se apoyan en ninguna serie continua de razones, tampoco puede explicarse por qué se presentan aquí y están ausentes allá. Ahora bien, la experiencia, que precisamente no puede

[35] Más tarde Hegel, en aquella parte de sus *Lecciones de Estética* que consagra a la "Poética", dedicará todo un apartado a dilucidar este parentesco entre el poetizar y el pensar especulativo; y donde Fichte se limita a señalar con todo acierto el hecho, él abundará en las razones que lo explican.

explicarse a partir de razones, enseña que algunas personas, se haga lo que se haga con ellas y de cualquier manera que se las guie, no se elevan hasta allí. En la juventud el hombre, cuando es todavía educable, se eleva más fácilmente hacia la ciencia, así como hacia la poesía. Pero si ha dejado pasar esa juventud y se ha arruinado media vida con aprendizajes de memoria, erudición vana y críticas de obras ajenas, uno puede entonces negarle la capacidad tanto para la ciencia como para la poesía, sin gran peligro de ser refutado por el éxito; aunque no pueda demostrársele su incapacidad.

Nadie debería tomar a mal si se le niega esa facultad para la intuición de la intuición; así como tampoco debería hacerlo cuando se le niega a alguien el talento poético. Con respecto a esto último, uno se consuela ya desde hace largo tiempo con el dicho de que los poetas nacen, no se hacen[36]; ¿por qué no nos apresuramos a extender esta expresión de consuelo también a la filosofía? Quienes piensan de manera razonable no la negarán en este último sentido, así como tampoco la han negado hasta ahora en el primero. Es lamentable que se haya vuelto costumbre considerar la filosofía como una mera cuestión del juicio ordinario, y que se tenga por una negación de este último la negación del talento filosófico. Esto sería ofensivo sin duda; pero en

[36] Véase el comienzo del *Arte poética* de Boileau.

labios de la doctrina de la ciencia, aquella proposición tiene un sentido enteramente diferente.

Ahora bien, no basta con tener esa aptitud de manera global y general; uno ha de ser capaz, asimismo, de mantener la intuición con firmeza, de hacerla surgir cada vez que se la necesite, de situarse a voluntad en ese mundo tan peculiar que ella nos abre, y de mantenerse en él con plena conciencia del lugar donde se está. —No es nada raro, sobre todo entre los jóvenes, que de pronto les brille la luz y que, como un relámpago, ilumine las tinieblas de otrora; pero antes de percatarse, se cierran de nuevo los ojos, retorna la noche anterior y hay que esperar el momento de una nueva iluminación. Ese estado no sirve para un estudio sostenido y sistemático. La intuición debe llegar a ser perfectamente libre y estar por completo en nuestro poder. Esta libertad, empero, solo se adquiere mediante un ejercicio prolongado.

Además, del pensar sistemático en cuanto tal es propia la libertad del espíritu necesaria para orientar el pensar sin la menor cortapisa; para fijarlo en un determinado objeto y mantenerlo allí hasta que se lo haya trabajado de manera suficiente según nuestro propósito, para abstraerlo de todo lo demás y para mantener a raya la intromisión de esto último. Esta libertad no le es innata al ser humano, sino que ha de imponérsele, mediante la diligencia y el ejercicio, a la naturaleza inclinada a vagar sin trabas. Ahora bien, el pensar

trascendental, en particular, difiere por completo del pensar ordinario por el hecho de que este último se ve llevado y, por decirlo así, sostenido por algo subyacente que, ya por su misma naturaleza, debe separarse y determinarse, mientras que el primero no tiene absolutamente nada por objeto, salvo a sí mismo, de modo que se sostiene solo por sí mismo, y solo por sí mismo se separa, divide y determina. Incluso el geómetra tiene en el encerado las líneas y figuras de que se vale para fijar su intuición; el maestro de la Ciencia no tiene absolutamente nada fuera de sí mismo y de su reflexión libre. Esta debe él sostenerla a través de una larga serie y en cada nuevo eslabón tener presente de manera muy determinada todo lo anterior; y, junto con esa firmeza, debe sin embargo mantenerse también en suspenso a lo largo de la serie íntegra y no dar ninguna determinación por enteramente cerrada en la medida en que, ante cada uno de los miembros sucesivos, deberá determinar aún más todos los precedentes. Es claro que en su caso no se presupone únicamente la capacidad ordinaria de atención y autonomía del espíritu, sino también la aptitud, vuelta habitual, para poner ante sí todo su espíritu y fijarlo; para separar en él con mayor o menor finura, para componer y volver a separar lo compuesto, con mano firme y certera, y con la seguridad de que todo se le mantendrá tal como lo ha dejado. Es claro que esto no es simplemente un grado superior de labor espiritual, sino una *especie* desde todo

punto nueva, sin que haya habido antes nada parecido; que la práctica para esta labor solo puede adquirirse con su único objeto existente,[37] y que incluso pensadores suficientemente ejercitados y avezados en otras áreas necesitarán tiempo y diligencia para afianzarse en esta ciencia, sin que puedan en manera alguna juzgarla tras una primera o una segunda lectura. ¿Podrían acaso personas rudas y sin formación científica, desprovistas de toda cultura fuera del cultivo de la memoria, y que ni siquiera son capaces de formular de manera coherente un razonamiento científicamente objetivo, abrir juicio a boca de jarro sobre algún punto aislado de la misma, tal como podrían haberlo visto, por ejemplo, en un periódico, como si solo tuvieran que declarar si habían escuchado ya antes lo mismo en algún otro lugar?

Por otro lado, sin embargo, nada es más fácil que el estudio de esta ciencia, tan pronto como una primera claridad se ha difundido sobre ella. No supone ningún conocimiento previo de ninguna especie, fuera del ejercicio normal del espíritu. No lo fatiga, sino que lo fortalece y vivifica. Su curso carece de interrupciones, y su método es en extremo simple y se lo capta rápidamente. Cada punto,

[37] Polémica contra Schelling, según el cual tanto la Naturaleza como el Yo son objeto de la intuición filosófica.

una vez entendido, abre los ojos a la comprensión de todos los demás.

Así pues, la doctrina de la ciencia no es algo innato en el ser humano, como sí lo son sus cinco sentidos, solo se llega a ella si alguna vez en la vida[38] se la estudia de manera metódica. De esto, lector mío, he querido persuadirte para que, en caso de no haberla estudiado ni de tener deseos de hacerlo, así como evitas todo otro ridículo, evites *este* de opinar sobre asuntos de este género; y también para que sepas cómo debes comportarte cuando otras personas, por eruditas que sean en cuanto a lo demás, opinen sobre la doctrina de la ciencia, habiéndola estudiado tan poco como tú.

[38] Como ocurre con la exigencia metódica de la duda cartesiana: *semel in vita!*

Lección quinta

El autor. Lo deducido por la doctrina de la ciencia debe ser, según su propósito, una reproducción lograda y completa de toda la conciencia fundamental. ¿Puede esta, acaso, contener algo más o algo menos, o algo determinado de manera diferente de lo que se presenta en la conciencia efectiva?

El lector. De ningún modo, si es cierto que la doctrina de la ciencia satisface su propósito. Cualquier desvío suyo respecto de la conciencia efectiva sería la prueba más segura de una deducción incorrecta.

El autor. Según esto, y de acuerdo con todo lo dicho hasta ahora, en la conciencia íntegra de un ser racional finito solo es posible lo siguiente:

En primer lugar, las determinaciones primeras y fundamentales de su vida como tales: la conciencia ordinaria, la que se presenta en la experiencia inmediata, o como quiera llamársela. Esta constituye un sistema completo totalmente cerrado; exactamente igual para todos, prescindiendo tan solo de las determinaciones puramente individuales. La

primera potencia, caracterizada antes. En segundo lugar, la reflexión sobre esto y su representación, el acto libre de separar, de componer y de juzgar de manera indefinida; el cual depende de la libertad y es diverso según el uso que se hace de él. Las así llamadas potencias superiores mentadas más arriba, que son, por así decir, la región intermedia en nuestro espíritu. No debe olvidarse que en estas potencias superiores no puede presentarse nada que no se halle en las primeras, al menos en cuanto a sus elementos. La libertad del espíritu puede separar y conectar hasta el infinito lo dado en la conciencia fundamental, pero no puede crear. Por último, una deducción completa del sistema de la primera potencia, sin referencia alguna a la experiencia efectiva, a partir del mero proceder necesario de la inteligencia como tal; como si la conciencia fundamental fuera el resultado de este proceder; la doctrina de la ciencia como potencia absolutamente suprema, por encima de la cual no puede elevarse ninguna conciencia. Tampoco en esta puede presentarse absolutamente nada que no se halle en la conciencia efectiva o en la experiencia, en el sentido más elevado de la palabra.

Así pues, según nuestros principios fundamentales, absolutamente nada puede penetrar de ninguna manera en la conciencia del ser racional que fuere, y encontrar un acceso a ella, que no se halle según sus elementos en

la experiencia, y en la experiencia de todos sin excepción. Todos han recibido la misma dotación, y la misma libertad para continuar desarrollando y elaborando esa dotación común; pero nadie puede crearse nada. De modo que nuestra filosofía, tal como lo prometimos antes, es benevolente con el sentido común y defensora de sus derechos; y cualquier otra que le sea contraria a este respecto es su enemiga.

Hemos dicho que la doctrina de la ciencia debe ofrecer una imagen lograda de la conciencia fundamental. ¿Puede tal imagen ser la cosa misma y darse por esta?

El lector. Tal como te lo he escuchado y como yo mismo lo he comprendido, de ninguna manera. A las determinaciones de la vida que en ella y por ella se establecen, necesariamente ha de faltarles lo penetrante y conmovedor con lo que aquellas nos arrebatan nuestro Mismo y lo sumergen en ellas. Aquí, en cambio, arrojamos nuestro Mismo simplemente en *el acto de construir* esa determinación y en modo alguno *en la determinación* misma como tal; así como había arrojado el mío (*i. e.* mi Mismo) en el acto de representar la presencia de ayer de mi amigo, pero de ninguna manera en esa presencia misma, habiéndome olvidado de mí en ella.

El autor. Así es. La doctrina de la ciencia se ofrece únicamente como una reproducción de la vida y no como la propia vida efectiva. Quien la toma por esta última, la tergiversa por completo.

Ni uno solo de sus pensamientos, proposiciones, sentencias pertenece a la vida real, ni cabe en ella. En realidad, son solo pensamientos de pensamientos que se tienen o que deberían tenerse, sentencias sobre sentencias de las que uno debe apropiarse, expresiones sobre expresiones que uno mismo debe formular. Que sea tan difícil poder deshabituarse de ello, tenerlos por más de lo que son, se debe a que las filosofías precedentes pretendieron ser algo más, y no resulta fácil no considerar la nueva como si fuera una de ellas. Aquellas no querían representar meramente la ciencia, sino al mismo tiempo la propia sabiduría, la sabiduría profana, la sabiduría de la vida, o como quiera que se las llame; y no vinieron a ser ni lo uno ni lo otro. La nuestra se resigna a ser ciencia y desde un comienzo ha renunciado expresa y formalmente, ya por el nombre mismo que adoptó, a cualquier otra pretensión. No puede demostrar que el hombre es sabio, bueno, religioso, como tampoco pudo hacerlo ninguna de las filosofías anteriores, pero ella sabe que no puede y tampoco lo quiere porque lo sabe. Solo pretende hacer que procedan de manera *científica* quienes puedan dedicarse a ella. Lo que dice acerca de la sabiduría, la virtud y la religión tiene que ser primero *experimentado* y *vivido* efectivamente para convertirse en sabiduría, virtud y religiosidad efectivas.

El lector. ¿De modo que en ningún caso hace del estudio y la comprensión de sí misma una condición de la sabiduría y de un buen comportamiento?

El autor. Lo hace tan poco, que es antes bien una enemiga declarada de quienes ponen toda la cultura y educación del hombre en la ilustración de su entendimiento, y creen haber logrado todo cuando lo han convertido en un razonador habitual. Ella sabe muy bien que a la vida se la cultiva solo mediante la vida misma y nunca lo olvida.

El lector. ¿No aconseja ese estudio a cualquiera?

El autor. Tan poco, que deplora, por el contrario, que un gran número de proposiciones filosóficas verdaderas solo a medias, provenientes de otros sistemas, haya llegado ya al grueso de la población. Lo que ella reclama —pues nada impide revelar ya todas sus aspiraciones, a pesar de que bien podría faltar más de un siglo para que se vean satisfechas— es que la posea todo el que se dedique a una ciencia, así como todo el que tenga que ver con la educación de los seres humanos en general, y cuya tarea consista en el gobierno o en la educación popular.

El lector. Sin embargo, a pesar de esta concordancia que nos aseguráis, la de vuestra doctrina con el sentido común, no podéis negar haber dicho que todo lo que existe para nosotros es producido por nosotros mismos. Esta es sin duda una afirmación que da en el rostro, por así decir, de la

conciencia ordinaria. No somos conscientes de producir lo existente, sino de que precisamente *está ahí*, de que está ahí sin más; de que lo encontramos y *damos con* ello.

El autor. Ni siquiera entiendo bien la afirmación que nos atribuís; de modo que no sé si debo reconocerla como nuestra o negarla. Ello no obstante, examinémosla.

En la descripción de nuestra ciencia se halla que, en la doctrina de la ciencia, todo aquel que la engendra en sí, produce él mismo la imagen de la conciencia efectiva y, por consiguiente, la serie de imágenes de todo aquello que se encuentra como existente en la conciencia, y que observa cómo las produce, y que todo el que la estudia y la entiende encontrará esto en sí mismo como un *factum* inmediato. Ahora bien, el que también en la conciencia ordinaria se genere esta serie, contradiría no solamente a esta misma conciencia inmediata, sino incluso a la afirmación propia de la doctrina de la ciencia y cancelaría todo su sistema. Según esta doctrina, la conciencia es un sistema completo y ninguna parte individual del mismo puede ser algo real sin que todas las demás lo sean, ni tampoco ser todas las demás algo real, sin que cada una lo sea. De modo que, según la misma doctrina, tampoco en la conciencia ordinaria puede generarse poco a poco y de manera sucesiva primero un A singular, luego un B, etc., ya que ninguno es posible sin los otros, sino que, si pudiese hablarse de una generación,

entonces el todo, con todas y cada una de sus partes, tendría que generarse simplemente de un solo golpe.

Pero, ¿por qué quisimos también aquí hablar de una generación? La conciencia efectiva es; es algo íntegro y enteramente terminado, tal como nosotros mismos nos hallamos completos o terminados y tenemos autoconciencia, con la cual, como con su último eslabón, concluye la doctrina de la ciencia. Nuestro mundo consistente está completo, sin discusión alguna, según el juicio de todos, así como solo nosotros lo estamos. Nuestra vida efectiva no puede hacer más que tomar conciencia de este mundo, pieza por pieza, tal como lo dispone el acaso inexplicable; recorrerlo, analizarlo y enjuiciarlo. Afirmar una generación en la vida efectiva no tiene ningún sentido. La vida no es un generar, es un encontrar. Precisamente nuestra filosofía contradice el pretendido generar de otras filosofías y lo rechaza.

Ahora bien, según la nuestra, eso que se halla a la mano de manera absoluta se puede *tratar* y *enjuiciar* en la vida real *como si* hubiera surgido mediante una construcción originaria, tal como la llevada a cabo por la doctrina de la ciencia; la vida real puede completarse y suplirse según las leyes de una tal construcción, y se puede estar seguro de que la observación efectiva confirmará esa compleción. No hace falta vivir y vivenciar precisamente todos los eslabones; así como, apoyado en una geometría científica, no se necesita

medir efectivamente todas las líneas, sino que la medida de no pocas de ellas puede hallarse mediante simple cálculo.

Es un burdo malentendido tomar ese *como si* por un *que* categórico, esa ficción, por la narración de un acontecimiento verdadero, sucedido alguna vez en un tiempo cualquiera. ¿Creen acaso que en la construcción de la conciencia fundamental en la doctrina de la ciencia hemos querido ofrecer una historia de las acciones originarias[39] de la conciencia antes de que hubiese conciencia, la historia vital de un hombre antes de su nacimiento?[40] ¿Cómo podríamos hacerlo, dado que nosotros mismo declaramos que la conciencia solo existe junto con todas sus determinaciones; y no deseamos ninguna conciencia antes de toda conciencia y sin la conciencia toda? Estos son malentendidos contra los cuales no cabe prevención alguna, porque a uno no se le ocurren hasta que realmente se producen.

Así, todas las cosmogonías son intentos de construir originariamente el universo a partir de sus componentes

[39] Las "acciones originarias" (*Thathandlungen*) o "autogenéticas" (Juan Cruz Cruz) son acciones de naturaleza productiva, *poiética*, pues en lugar de suponer un objeto lo producen, de suerte que el obrar mismo se vuelve resultado (hecho objetivo) de manera inmediata. Véase Fichte, *Primera y Segunda Introducción. Doctrina de la ciencia nova methodo*, trad. y notas de E. Acosta y J. Rivera de Rosales, Madrid, Ediciones Xorki, 2016, p. 84, n. 47.

[40] Polémica contra la idea schellinguiana de la producción inconsciente del sujeto-objeto objetivo.

fundamentales. ¿Pretende acaso el autor de una de ellas decir que todo ha ocurrido efectivamente alguna vez tal como él lo presenta en su cosmogonía? No, sin duda, tan cierto como que se entiende a sí mismo y sabe lo que dice. Porque sin duda el universo es en verdad para él un todo orgánico del que no puede haber parte alguna si no existen todas las demás; un universo que, por consiguiente, no podría en modo alguno surgir de manera paulatina, sino que en todo tiempo en que ha existido hubo de existir completo. Es cierto que el entendimiento no científico, al que debería mantenérselo en el ámbito de lo dado sin permitir que lleguen hasta él investigaciones de este tipo, cree escuchar un relato, porque nada puede pensar sino relatos. Dada la suposición actual de tantas personas, de que con nuestra gnosogonía[41] creemos ofrecer un relato, ¿no cabría concluir que ellas mismas no serían reacias a tomarla por un relato, si solo ostentase el sello de la autoridad y de la antigüedad?

El lector. En todo caso, yo ahora oigo hablar únicamente de determinaciones existentes de una conciencia, y de un sistema existente de la conciencia y de cosas semejantes. Precisamente con ello, los demás no están contentos; según

[41] Neologismo, tecnicismo fichteano que significa: generación del saber (y que no debe confundirse con "gnoseología": teoría general del conocimiento).

su exigencia, debe existir un sistema de cosas y solo a partir de ellas viene a generarse la conciencia.[42]

El autor. Ahora hablas al corazón del filósofo de profesión, del cual creí haberme librado antes, y no al del sentido común y de la conciencia efectiva, con el que acabo de confrontarme.

Dime y reflexiona con atención antes de responderme: ¿ingresa alguna cosa en ti y se te presenta en ti y para ti sin estar mediada y acompañada al mismo tiempo por la conciencia de la misma? ¿Puede según ello, en ti y para ti, separarse alguna vez la cosa de tu conciencia de la cosa, y separarse de la cosa la conciencia, cuando esta es una de la primera potencia ya descrita, íntegramente determinada? ¿Puedes pensar la cosa sin su conciencia, o una conciencia por completo determinada sin su cosa? ¿Se te presenta la realidad de otro modo que mediante tu inmersión de la conciencia en su potencia más baja; y no se te escapa sin remedio tu pensamiento cuando quieres pensarlo de otra manera?

El lector. Si reflexiono como es debido, he de concedértelo.

El autor. Ahora hablas siempre tú mismo desde tu alma y en tu alma. No pretendas entonces saltar más allá de ti mismo y captar algo diferente de lo que precisamente pue-

[42] La tesis de la filosofía prekantiana.

des, a saber, la conciencia *y* la cosa, la cosa *y* la conciencia; o en rigor ninguna de ambas, sino aquello que solo después se diferencia en ambas: lo absolutamente subjetivo-objetivo y objetivo-subjetivo.

Tampoco el sentido común lo encuentra de manera diferente: tiene siempre la conciencia y la cosa juntas, y habla siempre de la unión de ambas. Solo el sistema filosófico dualista lo ve diferente, porque separa lo absolutamente inseparable y cree pensar de manera muy aguda y rigurosa cuando todo pensamiento lo ha abandonado.

Esta reflexión que acabo de realizar contigo, y este meditar de cada uno acerca de sí mismo nos parece tan sencillo y tan natural, que ningún estudio hace falta para ello, que debe hallarse en cada cual por sí mismo y que puede atribuírsele sin más. Así ha de parecerle a cada cual, no bien se le despierta el discernimiento y abandona el estado intermedio entre planta y ser humano; y a quien en modo alguno puede llevárselo a tal situación, a ese tal no hay manera de ayudarlo. Esta meditación sobre sí mismo ha sido tenida en ocasiones por la propia doctrina de la ciencia. En tal caso, nada se despacharía más pronto ni más fácilmente que esta ciencia. Pero ella es más que eso; y aquella meditación no es la ciencia misma, es solo la condición primera y la más sencilla, aunque excluyente, para su comprensión.

¡Qué debe pensarse de la cabeza de aquellos que buscan también aquí la escapatoria de un escepticismo crítico y trascendental, es decir, de quienes opinan que todavía cabría dudar de si uno también debería saber efectivamente acerca de aquello de lo que se habla e identifican esta duda con la verdadera ilustración filosófica![43]

Te pido, lector mío, que espantes sin vacilar a esos soñadores y les digas: ¿sabéis, acaso, sin tener conciencia alguna? ¿Podríais jamás, entonces, con todo vuestro saber —que es inseparable de vuestro ser en la medida en que no os convirtáis en palos y troncos—, con todo vuestro ser, entonces, ir más allá de las determinaciones de la conciencia? Una vez que hayáis comprendido esto, echad raíces en esta convicción, tenedla en cuenta de una vez por todas y no os dejéis apartar de ella por nada o inducir a olvidarla ni por un momento siquiera.

Sabemos muy bien que cuando juzgáis de nuevo sobre aquellas determinaciones de la conciencia, produciendo entonces una conciencia *de segunda potencia*, esta se os presenta en tal contexto de una manera muy particular, como conciencia y como mera conciencia separada de la cosa; y que esa primera determinación se os aparece entonces, con respecto a esta mera conciencia, como mera cosa; así como

[43] Alusión a la actitud escéptica de Friedrich Bouterwek (1766-1828).

la *medida* de vuestra línea también debe ser algo diferente de *la línea misma*. Pero no os dejaréis engañar por esa apariencia, una vez que sabéis que para vosotros nada puede existir fuera de las determinaciones de la conciencia; según esto también comprenderéis muy bien ahora que también aquella cosa no es sino una tal determinación, llamada cosa solo en relación con una conciencia superior; así como podéis daros cuenta en cualquier momento de que vuestra medida de la línea no es nada diferente de la línea misma, solo que en una relación diversa y pensada con más claridad.

*****

Tampoco desconocemos que cuando debéis pensar un sistema fijo de determinaciones fundamentales de la conciencia, como debéis hacerlo sin duda aunque solo sea para captar el concepto de la doctrina de la ciencia, no os resulta posible fijar lo viviente, lo que se halla en inquietud y devenir constantes, tal como vuestra conciencia se os presenta, y ponerlo ante vosotros como algo quieto y firme, lo que tampoco nadie pretende de vosotros; sino que ese sistema se os convierta entonces, ante vuestra conciencia, en un sistema del mundo; así como todo vuestro mundo, pensado incluso desde el punto de vista de la conciencia ordinaria, no es otra cosa que justo aquel sistema tácitamente presupuesto de las determinaciones fundamentales

de una conciencia en general. Ahora bien, a partir de la autorreflexión anterior debéis saber y tener presente que ello, tan ciertamente como que pensáis, sabéis y habláis de ello, o no —no pensáis, no sabéis ni habláis de ello—, solo puede ser propiamente un sistema de determinaciones de vuestra conciencia.

Lección sexta

Te veo sorprendido, lector mío. Pareces pensar: ¿esto es todo? Se me ofrece una mera copia de la vida real, que en la vida misma nada me ahorra; una reproducción en pequeño formato y descolorida de aquello que, sin ningún esfuerzo ni trabajo, tengo ante mí todos los días en la naturaleza. ¿Y para eso debo someterme a un estudio fatigoso y a unos largos ejercicios? Vuestro arte no me parece mucho más importante que el de aquel hombre famoso que lanzaba granos de mijo a través del ojo de una aguja, lo que también debía costarle no poco esfuerzo. No me hace falta vuestra ciencia y prefiero atenerme a la vida.

Sigue tranquilamente este empeño y atente solo a la vida. Mantente firme e inquebrantable en esta decisión, y no permitas que ninguna filosofía te desvíe o te la haga sospechosa. Ya con ello habría yo logrado la mayor parte de mi propósito contigo.

Pero, para que no corras peligro de desaconsejar en tu entorno, de menospreciar, de calumniar, apoyado en nuestras propias palabras, un estudio que no te aconsejamos

y que en nada te atrae, para que no lo sofoques, en la medida en que te quepa hacerlo, escucha al menos el influjo y la utilidad que tal estudio podría tener.

Se ha recomendado desde siempre la matemática, sobre todo aquella parte suya que apela de manera más inmediata a la intuición, la geometría, como un medio de ejercitar el espíritu y se la ha estudiado con frecuencia simplemente con este propósito, sin pretender, por lo demás, hacer ningún uso de su contenido material. Y es sin duda merecedora de esta recomendación; sin embargo, gracias a su elevado desarrollo formal, a su autoridad apoyada en la Antigüedad y a su punto de vista particular situado entre la intuición y la percepción, se ha vuelto posible aprenderla de manera histórica, en lugar de redescubrirla por sí mismo, como debería ser, y de aceptarla como un creyente, en lugar de dejarse persuadir por su evidencia; de modo que la formación científica, lo único que se pretendía, se ve frustrada y hoy en día resulta por completo inseguro concluir de un gran matemático, es decir, de uno muy erudito, que es una cabeza científica. En efecto, tanto para el uso cotidiano como para el razonamiento científico, poco importa si los primeros principios se han comprendido efectivamente, o si se los ha aceptado solo de buena fe. Ya solo desde este punto de vista hay que recomendar en sumo grado la doc-

trina de la ciencia. Sin elevarse efectivamente hasta la intuición, y con ello hasta la cientificidad, es imposible captarla, al menos tal como se la expone ahora; y habrán de pasar siglos antes de que asuma una forma bajo la cual pueda aprendérsela de memoria. Pero, a no ser que estemos muy equivocados, nunca sucederá que alguien la pueda aplicar y producir con ella un conocimiento nuevo, sin haberla captado él mismo de manera científica. Además, ella eleva el espíritu humano más alto que cualquier geometría, por la razón ya mencionada, de que no tiene más sostén de su intuición que la intuición misma. Ella otorga al espíritu no solo atención, destreza y firmeza, sino también, a la vez, absoluta autosuficiencia, al obligarlo a estar solo consigo mismo, y a morar y actuar dentro de sí mismo. Toda otra ocupación espiritual es, frente a ella, infinitamente fácil; y a quien se ha ejercitado en ella ya nada le parece difícil. Además, como penetra hasta el corazón de todos los objetos del saber humano, habitúa la mirada para acertar, de un solo golpe de ojo, con el punto preciso en todo cuanto se le presente y a seguirlo sin vacilaciones; por eso, para un maestro avezado de la ciencia ya no puede haber nada oscuro, confuso ni enredado, con solo conocer el objeto del que se trata. Le resulta siempre muy fácil construirlo todo desde el comienzo y desde cero, ya que lleva consigo el

bosquejo de toda fábrica científica[44]; se orienta, por consiguiente, con mucha facilidad en toda construcción compleja. Se añade a ello la seguridad y la confianza en su mirada, obtenida con la doctrina de la ciencia como conductora de todo razonamiento; el talante imperturbable con que enfrenta cualquier desvío del camino habitual y cualquiera paradoja. Todos los asuntos humanos serían muy diferentes con solo que los hombres pudieran decidirse a creer en sus ojos. Ahora se informan de sus vecinos y del pasado acerca de lo que efectivamente ven, y por tal desconfianza en sí mismos se perpetúan los errores. Contra esa desconfianza, el poseedor de la doctrina de la ciencia está protegido para siempre. En una palabra: mediante la doctrina de la ciencia el espíritu humano viene a sí mismo y descansa en adelante sobre sí mismo, sin ayuda externa, y se vuelve enteramente dueño de sí mismo, tal como lo es el bailarín de sus pies o el espadachín de sus manos.

Si los primeros amigos de esta ciencia —que hasta ahora solo ha podido allegarse a muy pocos— no se equivocan por completo, entonces esta autonomía del espíritu lleva asimismo a la autonomía del carácter, cuya disposición propia es a su vez una condición necesaria para comprender

44 El propio Fichte ha dado prueba de esto con sus muchos tratados en materia de política, economía y derecho.

la doctrina de la ciencia. Es cierto que tampoco esta, como ningún otro saber, puede hacer de alguien un hombre probo y virtuoso; pero, si mucho no erramos, ella aparta de nuestro camino el más poderoso obstáculo para la honestidad. Quien en su pensamiento se ha librado por completo de todo influjo ajeno, y en este sentido ha vuelto a edificarse a sí mismo a partir de sí mismo, sin duda no irá a buscar las máximas de su obrar allí donde rechazaría buscar las máximas del saber. No cabe duda de que no conformará sus sentimientos sobre la felicidad y la infelicidad, el honor y la infamia, mediante el influjo invisible del universo, ni se dejará arrastrar por su marcha secreta, sino que se moverá por sí mismo, y buscará y generará en sí mismo los resortes básicos de ese movimiento.

Si se repara tan solo en su forma científica, tal sería el influjo de ese estudio, incluso si su contenido nada significara y careciera por completo de utilidad.

¡Pero veamos ese contenido! Este sistema agota todo saber posible del espíritu finito en cuanto a sus elementos fundamentales y los establece por toda la eternidad. Estos elementos pueden dividirse hasta el infinito y recomponerse de otra manera, y en ello la vida de lo finito tiene su campo de juego, pero no puede añadírseles ninguno nuevo en absoluto. Lo que no está presente ya en su descripción, en cuanto a sus elementos, es ciertamente algo contrario

a la razón. Esto es lo que la ciencia mentada muestra con total claridad a todo aquel a quien se le hayan abierto los ojos para ella. Por eso, desde el momento en que ella cobre preeminencia, es decir, cuando la posean todos aquellos que conducen al pueblo —que nunca puede poseerla—, ya no echará raíces ningún desvarío de la razón, ningún fanatismo, ninguna superstición más. Todo ello habrá sido atacado en sus fundamentos y erradicado. Quien haya emprendido aquella medición universal de la razón finita, sabe indicar, en cualquier momento, el punto donde lo irracional sobrepasa los límites de la razón y la contradice. Sabe iluminar de inmediato la contradicción a todo aquel que tiene al menos sentido común y buena voluntad para ser razonable. Así sucede con el juicio en la vida ordinaria. Y lo mismo en la filosofía, tal como ha dado vueltas entre nosotros, planteando exigencias, llamando la atención y generando numerosas confusiones. Todas estas quedarán superadas para siempre, una vez que la doctrina de la ciencia cobre la debida preeminencia. La filosofía ha querido hasta ahora ser, y ha querido ser algo, pero ella misma no ha sabido propiamente *qué*; y esto, incluso, ha sido uno de los asuntos capitales sobre los que ha disputado. Al haber medido todo el ámbito del pensar finito y del saber, se determina qué parte del mismo le corresponde a ella, mientras que el resto, o bien no es nada, o ya otras ciencias se lo han

apropiado. Tampoco habrá lugar para disputar sobre puntos y proposiciones en particular, una vez que todo lo pensable ha sido demostrado y determinado para la intuición en una serie científica. Ya no es posible ningún error más, porque la intuición nunca se equivoca. A partir de ese momento, la ciencia que debe ayudar a las demás a despertar del sueño habrá dejado, ella misma, de estar entregada a él.

Dije que la doctrina de la ciencia agota todo el saber humano en cuanto a sus rasgos fundamentales. Los analiza y los distingue. El objeto de toda ciencia posible se halla por consiguiente en ella. La manera como debe tratárselo surge de su conexión con el sistema íntegro del espíritu humano y de las leyes que rigen en esa región. Ella le dice, al forjador de una ciencia, lo que puede y lo que no puede saber; aquello por lo que puede y debe preguntar, le indica la serie de investigaciones que debe emprender, le enseña cómo plantearlas y orientar su demostración. De modo que con la doctrina de la ciencia se acaban asimismo esos tanteos a ciegas y esas divagaciones de las ciencias. Toda investigación que se plantee decide de manera definitiva, ya que puede saberse con seguridad si ha sido bien planteada. Con todo ello, la doctrina de la ciencia afianza la cultura al arrebatarla al ciego acaso y someterla al poder de la prudencia y de la regla.

En esto consiste su éxito con lo científico, que está determinado para intervenir en la vida, e interviene necesariamente en ella y por doquier allí donde se lo promueve como es debido; de modo que su éxito, de manera indirecta, cuenta también para la vida.

Pero también de manera directa la doctrina de la ciencia interviene en la vida. Aunque por sí misma no sea la forma acertada del pensar práctico, que es filosofía de la vida, porque carece de la vivacidad y de lo apremiante de la experiencia, ofrece sin embargo una imagen completa de esta última. Quien posee efectivamente la doctrina de la ciencia, pero, por lo demás, no tiene en su vida aquella manera de pensar ni actúa según ella, que se plantea allí como la única razonable, al menos, si acaso alguna vez compara su pensamiento efectivo con el filosófico, no estará errado en lo que respecta a sí mismo. Sabe que es un necio y no puede perdonarse a sí mismo este calificativo. Además, no le falta en modo alguno la capacidad de encontrar en cualquier momento el verdadero principio de su extravío, así como también el medio apropiado para corregirlo. Puede saber, con la mínima reflexión seria que haga sobre sí mismo, qué hábitos debe abandonar y, por el contrario, qué ejercicios debe practicar. Si además de filósofo no se convierte también en un sabio, la culpa reside únicamente en su voluntad y en

su indolencia, porque ninguna filosofía puede insuflar en el hombre voluntad para mejorar ni fuerza para lograrlo.

Así procede la doctrina de la ciencia con quienes pueden apropiarse de ella en cuanto a su persona. En cuanto a los que no pueden, ella ejerce su influencia mediante quienes los dirigen: gobernantes y maestros.

Una vez que la doctrina de la ciencia haya sido comprendida y adoptada, tanto la administración estatal como otras artes y ciencias, en lugar de tantear a ciegas y de hacer intentos, se verán sometidas a reglas y principios firmes, porque esa ciencia establece tales principios. Es cierto que no puede insuflar en los gobernantes buena voluntad o darles el valor para ejecutar lo reconocido como correcto; pero, al menos, a partir de ese punto, ya no podrán decir que no son responsables si los asuntos humanos no cambian para mejor. Todo el que posea la ciencia podrá decirles lo que deberían hacer; y si no lo hiciesen, se mostrarán claramente ante el mundo todo como carentes de buena voluntad. Los asuntos humanos serán desde entonces tales, que a los hombres no solo les será fácilmente posible, sino casi necesario comportarse como ciudadanos honestos y amantes del orden.

Una vez que se haya cumplido esta tarea, educadores y maestros podrán esperar trabajar con éxito. La condición

externa de su meta, que no depende de ellos, les estará dada. La habilidad para alcanzarla la tienen en sí mismos; porque también su trabajo, gracias a la doctrina de la ciencia, se ha liberado de una tradición supersticiosa y de un uso rutinario, y se halla sometido a reglas fijas. Ellos saben desde ahora con claridad de qué punto parten y cómo deben avanzar.

En pocas palabras: mediante la adopción y la difusión general de la doctrina de la ciencia entre aquellos a quienes pertenece, todo el género humano queda liberado del ciego acaso y cancelada la fortuna para él. La humanidad entera se adueñará de sí, sometida a su propio concepto; en adelante hará por sí misma con total libertad cuanto pueda querer hacer de sí misma.

Todo lo que acabo de afirmar es estrictamente demostrable y se deriva del mero concepto de la doctrina de la ciencia tal como ha sido expuesto en este escrito. De modo que lo único que podría cuestionarse es si este concepto mismo es ejecutable, sobre lo cual decidirán aquellos —pero únicamente aquellos— que lo volverán efectivamente real, y quienes habrán de elaborar por sí mismos y redescubrir la doctrina de la ciencia, de la que se afirma que ya existe. Ahora bien, el éxito de las promesas hechas depende de que se apropien de ella todos aquellos que, como científicos o como maestros, se elevan por encima del vulgo; y sobre esto juzgarán las generaciones venideras. En la edad presente, la

doctrina de la ciencia nada más quiere ni nada más espera que el no verse rechazada sin haber sido escuchada y no caer de nuevo en el olvido; solo pretende ganarse a unos pocos capaces de transmitirla a épocas mejores. Con que logre solo esto, el propósito del presente escrito, así como el de los anteriores y los próximos de su autor, habrán sido alcanzados.

Epílogo

A los filósofos de profesión que han sido hasta ahora adversarios de la doctrina de la ciencia

Este texto no ha sido escrito ciertamente para vosotros. Caerá en vuestras manos, sin embargo, y vosotros, si os atenéis a vuestro modo habitual de proceder, en verdad no lo entenderéis y, en rigor, tampoco lo leeréis, pero sí lo reseñaréis.

Si el asunto no os urge, leed al menos, antes de hacer la reseña, este epílogo destinado expresamente a vosotros y que habría sido escrito en vano si no lo leyereis.

"¡La diferencia entre las opiniones enfrentadas no es tan grande; que los contrincantes cedan algo, cada uno por su parte, y se pongan de acuerdo!". Este es también uno de los dichos resobados de nuestra época humanitaria, aducido asimismo a propósito de mi disputa con vosotros, cuando ella aún conservaba algo de compostura. Si habéis hojeado, al menos, el presente escrito, lo suficiente como para una

reseña, al menos os habrá llamado la atención que la diferencia entre vosotros y yo es en todo caso muy grande y que bien podría ser cierto lo que he dicho con frecuencia y no me habéis querido tomar nunca en serio: que entre vosotros y yo no hay en absoluto ningún punto en común sobre el cual y a partir del cual pudiéramos entendernos sobre lo que fuere. Podría ser también que os hubiera resultado evidente la razón de que ello sea así; el punto preciso de divergencia entre vuestros espíritus y el mío.

Pero como podría ser que esto no os hubiera llamado la atención y, asimismo, que no os hubiera resultado evidente, quiero presentaros ya de nuevo dicho punto; de manera histórica, claro está, que es la única en que se os puede explicar algo.

Yo busco comprender la ciencia en su fuente originaria, no la mera forma sistemática externa, sino lo interior de un *saber*, aquello único a lo que se debe que haya un saber, una convicción, una imperturbabilidad de la conciencia. Vosotros, por el contrario, por buenos razonadores que seáis en cuanto a la forma lógica —laureles que os concedo aquí a cada uno de vosotros en el grado en que podáis reclamarlos—, no tenéis ni la más pálida idea de ese interior de un saber. Toda la profundidad de vuestro ser no llega hasta allí, solo llega hasta la fe histórica; y vuestra tarea consiste en descomponer más y más, razonando, lo que

se deriva de esa fe. En vuestra vida no habéis *sabido*, y por consiguiente no sabéis en modo alguno, lo que siente aquel que sabe. Bien os acordáis de cómo os habéis reído cuando se os mencionó *la intuición intelectual*. Si hubieseis alguna vez sabido, y hubieseis sabido acerca del saber, ciertamente no habríais encontrado risible esa intuición.

Pero no basta con que no tengáis de ello ninguna vislumbre; una sombra de eso desconocido os ha llegado hasta en una oscura tradición, según la cual lo consideráis el mayor desvarío y el error más monstruoso en que pueda caer un espíritu humano. Se trata de fanatismo, de argucias, de bruma escolástica, de sofismas despreciables; a estos los pasáis por alto, allí donde los encontráis, para llegar pronto a los resultados (es decir, proposiciones que se aprenden como narraciones y se guardan en la memoria) y ateneros, como dicen algunos de vuestros representantes, a los asuntos que interesan a la cabeza y al corazón. De modo que la elevada ilustración, la educación y el humanismo del siglo filosófico actual consisten precisamente en haberos liberado de esas pedanterías anacrónicas.

Yo, en cambio, aprecio precisamente esto que vosotros despreciáis, y lo persigo con todas mis fuerzas, así como vosotros con todas las vuestras huis de ello. Tenemos una visión diametralmente opuesta de lo que merece ser nuestro objetivo, de lo decente y lo encomiable; y si esta oposición

no ha estallado ya antes con fuerza, se debe simplemente a vuestra generosa opinión de que esa escolástica era solo un desvío temporal, y de que yo al final terminaría ocupándome en lo que os ocupáis, en una filosofía de la vida edificante y accesible a todo el mundo. Es cierto que habéis hablado de un signo de los tiempos cuando parecía querer retornar la antigua barbarie —que yo llamo, por cierto, de otra manera y a la que considero como la antigua profundidad—, y ante la amenaza de decadencia de la ilustración y las bellas letras de los alemanes —que son para mí la superficialidad y la frivolidad alemanas—, cuando apenas comenzaban a prosperar; es probable que con el propósito de impedir su ruina. Será cada vez más claro qué mal están las cosas en cuanto a este punto con la doctrina de la ciencia, y que, si fuera por ella, esa barbarie seguramente retornaría, mientras que esta bella ilustración se hundiría por completo.

Así pues, vuestro ser alcanza hasta la fe histórica y no más allá. Ante todo, tenéis ahí vuestra propia vida, en cuya presencia creéis sin vacilar, porque también otros creen en ella; porque si al menos solo esto *supierais*, que vosotros vivís, ya por ello todo resultaría muy diferente en cuanto a vosotros. Además, sobrenadan en la corriente de los tiempos escombros destrozados de la antigua ciencia. Aceptasteis que se os dijera que estos tenían valor y tratáis de pescar de ellos tantos como podéis, y los mostráis a los curiosos.

Tratáis esos escombros con cuidado para no romperlos, ni estropearlos o deformarlos de alguna manera, con el propósito de transmitirlos incólumes a vuestros herederos, de modo que ellos, a su vez, puedan mostrarlos a los curiosos del porvenir. A lo sumo los limpiáis de vez en cuando.

Y vine a dar entre vosotros, y me habéis concedido el honor de considerarme vuestro camarada. Habéis procurado prestarme servicios colegiales y habéis querido acogerme, advertirme, aconsejarme. Pero os ha sucedido lo siguiente; y os seguirá sucediendo mientras no renunciéis a ello por completo.

En primer lugar, habéis tomado por historia lo que expuse; primero, por fragmentos desprendidos de la corriente kantiana, y entonces quisisteis compararlos con vuestras colecciones; como esto no funcionó, los tomasteis al menos por fragmentos de la corriente de la vida empírica. Sin importar cuanto yo haya podido decir, afirmar, aseverar y cómo me haya precavido, no pudisteis en modo alguno dejar de convertir mis proposiciones científicas en proposiciones empíricas, mis intuiciones en percepciones, mi filosofía en psicología. Esto le ha sucedido hace poco tiempo a uno de los vuestros en la *Gaceta Literaria* de Erlangen, con el segundo libro de mi *Destino del hombre*[45], donde, sin embargo,

[45] Trad. esp. de Juan Gallo Reyzábal, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2011.

creo haber sido en verdad muy claro. Él reprende al Espíritu de la especulación, introducido allí como un hablante, ya por la simple pregunta acerca de la *conciencia* del oír, del ver, etc., y ya en ella descubre felizmente el engaño. Él conoce personalmente *mediante* el oír, el ver, etc., sin saber acerca *del* oír, *del* ver, etc.; y el hombre tiene, a su manera, toda la razón. —Que os deba ocurrir eso muy bien lo sé, y sé además la razón de ello. Carecéis de la intuición y no lográis haceros con ella; de modo que solo os queda la percepción, y allí donde no la tengáis, ya nada os queda entre las manos. Pero yo querría, en efecto, que nada de nada tuvierais, como os lo explicaré más abajo con mayor detalle.

Además, habéis considerado cada pedazo como un pedazo íntegro autosuficiente, tal como sucede con vuestras colecciones; habéis creído que cada uno podía ser tomado por aparte y memorizado, y habéis intentado el trabajo. Pero entonces cada uno de los fragmentos, tal como los habíais tomado, no quería encajar con los demás, y entonces exclamasteis: ¡contradicción! —Esto os ocurrió, porque no tenéis idea de lo que significa una exposición sintético-sistemática, y solo conocéis colecciones de sentencias de los sabios. Para vosotros cada exposición es un raudal de arena movediza, donde cada granito existe por sí, redondeado, y es comprensible precisamente como un granito de arena movediza. Nada sabéis de una exposición que se asemeja

a un cuerpo orgánico, ni a uno que se organiza por sí mismo. Arrancáis del cuerpo orgánico un pedazo, mostráis los jirones que cuelgan y exclamáis: ¡esto para mí debería estar mondo y lirondo! Lo mismo le ha ocurrido al crítico señalado antes, con el mentado libro. —Sabéis o, más bien, vosotros no sabéis, sino que lo sabe el lector aficionado que acaso también lea estas páginas, que mi exposición, como debe hacerlo toda exposición científica, parte de lo más indeterminado y lo va determinando progresivamente ante los ojos del lector[46]; de ahí, por cierto, que, al avanzar, se atribuyan a los objetos predicados por completo diferentes de los que se les atribuían en un comienzo; de ahí que tal exposición, además, desarrolle y formule con frecuencia proposiciones que luego refuta, al avanzar mediante antítesis hasta la síntesis. El resultado cabalmente determinado y verdadero que por último permanece, se halla solo aquí en el final. Vosotros, en efecto, solo buscáis este resultado; y el camino por el que se lo encuentra os resulta inexistente. Para escribir de una manera adecuada a vosotros debería decirse con la brevedad posible qué es lo que uno en rigor piensa, para que podáis entonces discurrir a la carrera si vosotros pensáis del mismo modo. Si Euclides fuera un

[46] Exactamente así comprendió luego Hegel que debía desplegarse la exposición científica y así procedió, a partir de la *Fenomenología del Espíritu*, en sus obras principales.

escritor de nuestros días, ¡cómo le habríais descubierto las contradicciones que en él pululan!: "Todo triángulo tiene tres ángulos". Bien, lo tendremos en cuenta. "La suma de los tres ángulos en todo triángulo es igual a dos rectos". ¡Qué contradicción! exclamaríais: ¡por *una* parte tres ángulos en general, cuya suma puede arrojar resultados muy diferentes; por la *otra*, solo estos tres ángulos cuya suma es igual a dos rectos!

Me habéis corregido las expresiones y me habéis enseñado a hablar, porque, como sois mis jueces, se entiende que podéis hablar mejor que yo. Solo que no habéis tenido en cuenta la imposibilidad de aconsejar razonablemente a alguien *cómo* debe hablar, antes de saber *qué* quiere decir. Os habéis mostrado preocupados por mis lectores, quejándoos de que escriba de manera tan incomprensible, y habéis aseverado con frecuencia que el público al que destino un escrito no lo comprenderá[47]; si sois fieles a vuestra práctica, diréis lo mismo de este otro. Ahora bien, esto lo habéis creído simplemente porque vosotros mismos no entendéis y suponéis que el gran público comprende mucho menos que vosotros, puesto que sois eruditos y filósofos. Pero con esta suposición estáis muy equivocados; he discurrido sobre filo-

47 Alusión a una carta del 1º de marzo de 1800 en la que Reinhold le decía a Fichte esto mismo.

sofía durante muchos años, no solo con futuros estudiantes, sino también con personas adultas de diversas profesiones pertenecientes a las clases cultivadas y nunca en la vida he oído hablar, durante mis diálogos, de esa incomprensión sobre la que vosotros escribís a diario para la imprenta.

Por esa diferencia radical que media entre nuestros espíritus respectivos surgen los fenómenos extraños que se presentan; que cuando digo algo que me parece muy fácil, natural, comprensible de suyo, vosotros lo consideréis como una tremenda paradoja[48] que no podéis captar con claridad; y a mí, por el contrario, lo que suponéis como harto llano y de sobra conocido, tanto que ni en sueños se os ocurre que alguien pudiera decir algo en contra, se me hace con frecuencia tan confuso, que debería hablar días enteros para desenredar tales embrollos. Esas proposiciones vuestras tan llanas han bajado hasta vosotros arrastradas por la tradición y creéis comprenderlas y saberlas por haberlas oído con tanta frecuencia y haberlas repetido incluso sin hallar oposición.

Doy por seguro que, para vosotros, el escrito presente estará una vez más lleno de semejantes y tremendas paradojas que fulminaréis con una sola de vuestras proposiciones

[48] Alusión al escrito de Reinhold titulado *Sobre las paradojas de la filosofía novísima*, Hamburgo, 1799.

llanas. Para señalar a título de ejemplo solo una de esas paradojas, la primera que me viene a la mente. "Que lo que se obtiene mediante la mera aclaración verbal no es nunca, en la Doctrina de la Ciencia, lo correcto, sino con total seguridad lo incorrecto", he dicho más arriba. Si sois fieles a vuestra práctica, presentaréis esta frase como una prueba clara de hasta dónde llega en mí el sinsentido. —"Porque ¿cómo diablos se puede llegar a entender, si no es mediante la explicación correcta de las palabras utilizadas?", diréis burlándoos a vuestra manera; a los iluminados que se complacen en elevarse, mediante la intuición fichteana, hasta ese sentido situado más allá de las palabras, les desearéis suerte, mientras que en relación con vosotros aseguraréis no tener el menor interés en ello, y todo lo demás que pueda imaginar acaso vuestro ingenio. Pero si quisierais prestaros atención aunque solo fuera al leer un periódico político, encontraríais que ni siquiera este entendéis, si os limitáis a captar y analizar las palabras, y que también en este caso debéis elaborar con vuestra fantasía la imagen del evento narrado y representároslo; os lo debéis *construir* para entenderlo efectivamente; y también encontraríais que esto, en efecto, es lo que habéis hecho siempre, y hacéis, tan cierto como que habéis entendido alguna vez un periódico y todavía lo entendéis. Solo que no os habéis dado cuenta de ello, y mucho me temo que tampoco ahora lo haréis, a pesar de

que os lo haga notar; pues precisamente la ceguera de ese ojo interno de la fantasía es el flaco que siempre os hemos atribuido. Pero, aunque os hubieseis dado cuenta o pudierais hacerlo ahora, esto, según vosotros, no se compadece para nada con la ciencia. De esta habéis creído siempre que ella solo se aprende y nunca se os ha ocurrido que, en rigor, así como el suceso narrado en el periódico, debiera construirse.

Por esta razón, que se os ha explicado ahora hasta la saciedad, habéis entendido hasta ahora tan poco la doctrina de la ciencia, que ninguno de vosotros ha visto ni siquiera el fundamento sobre el cual descansa. Aunque cuando se os dice esto os enfurecéis. Pero ¿por qué queréis enfureceros por ello? ¿No debemos decirlo acaso? Si se creyera que la habíais comprendido y que debía comprendérsela como lo habéis hecho, entonces todo sería como si la doctrina de la ciencia nunca hubiera existido, y de la manera más fácil se la habría apartado del mundo a cencerros tapados. Dejar tranquilamente que eso ocurra solo para evitarle a vuestra capacidad de comprensión el verse difamada es algo que no podéis esperar razonablemente de nosotros.

Pero tampoco en lo venidero comprenderéis la doctrina de la ciencia. Sin tener en cuenta ahora que varios de entre vosotros, por los extraños medios de que se han valido para desacreditar esta ciencia, se han vuelto muy sospechosos de obrar movidos por otras pasiones diferen-

tes de la del celo por la filosofía; sin tener esto en cuenta, y abandonando tal sospecha por infundada, se podría abrigar tal vez alguna esperanza en vosotros, solo si no os hubierais explicado todavía y si no lo hubierais hecho con tanto énfasis, si no hubierais expresado tan abiertamente el parecer de vuestro corazón. Pero lamentablemente lo habéis hecho; ¿y deberíais ahora cambiar de golpe vuestra naturaleza e ingresar bajo una luz donde las cosas que hasta ahora habéis sostenido y todo vuestro estado espiritual deberían aparecer tan mezquinos como no acierto a describirlo? Es verdad que a cuantos se han cultivado de una manera recoleta les ha sucedido —en caso de que hayan arribado alguna vez a la inteligencia— que, estando muy firmes en su convicción, después de algún tiempo se sonríen apesadumbrados al volver la vista atrás hacia sus pasados errores. Pero que quien ha tomado al público como testigo de sus errores, quien día tras día debe seguir escribiendo, criticando, regentando una cátedra, los reconozca y los corrija, es un caso extremadamente raro.

Puesto que todo ello es así, tal como vosotros mismos me lo reconoceréis, no por cierto en voz alta y públicamente, pero sí con toda seguridad durante alguna hora silenciosa en algún secreto rincón de vuestra alma, no os queda más escapatoria que callar en adelante y guardar el más com-

pleto silencio sobre todo lo que atañe a la doctrina de la ciencia y a la filosofía en general.

Vosotros *podéis* tomar este camino; porque nunca me haréis creer que vuestros labios, sin vuestra intervención, forman las palabras que proferís y que vuestras plumas se ponen en movimiento por sí mismas y estampan sobre el papel las cosas que luego se publican con vuestro nombre o sin él. Creeré siempre que vosotros agitáis ambas cosas mediante vuestra voluntad antes de que hagan lo que hacen.

Dado que podéis hacerlo, ¿por qué no deberíais quererlo? Lo he pensado y he vuelto a meditar sobre ello y simplemente no he hallado ningún motivo razonable por el que no debieseis seguir este consejo o incluso tomármelo a mal.

No podéis esgrimir vuestro celo por la verdad y contra el error; porque, como os lo dice vuestra propia conciencia cada vez que la consultáis con sinceridad, no sabéis en modo alguno qué es lo que se propone en realidad la doctrina de la ciencia, y en general toda la región en donde ella vive no existe para vosotros, de modo que tampoco podéis saber si es verdad o error lo que ella informa acerca de esa región desconocida. Abandonad, entonces, con toda tranquilidad este asunto a la responsabilidad de aquellos a quienes les corresponde; así como todos nosotros dejamos a la responsabilidad de los reyes que gobiernen sus Estados y que

declaren la guerra y la paz, sin decirles al respecto esto o lo otro. —Hasta ahora solo habéis puesto trabas a la investigación imparcial, habéis enredado lo simple, oscurecido lo claro y puesto de cabeza lo que estaba de pie. ¿Por qué queréis, pues, estorbar sin más ni más el camino?

¿Es que creéis que, si os calláis, tras haber llevado hasta ahora la voz cantante, vuestro honor sufrirá menoscabo? ¿Cuenta para vosotros, acaso, la opinión de los ignorantes? —Porque callando ganaréis en la opinión de todas las personas razonables.

Corre el rumor de que el profesor Jacob, de Halle, ha abandonado por completo la especulación elevada, y se dedica a la Ciencia Política, disciplina en la que cabe esperar de él grandes cosas, gracias a su laudable rigor y diligencia. En tal caso él se ha mostrado como un sabio al renunciar a ser filósofo; rindo testimonio público de mi mayor estima por él y espero que toda persona inteligente enterada de qué es la especulación comparta tal estima. Ojalá que también los Abicht, los Buhl, los Bouterwerk, los Heusinger, los Heydenreich, los Snell, los Eberhard-Schmid abandonen una disciplina con la que han sufrido ya bastante y hayan visto que no están hechos para ella. Que se dediquen a otras tareas útiles, a tallar lentes, a la administración de bosques y al derecho agrario, a versificar y a escribir novelas, que entren al servicio de la policía secreta, que estudien la me-

dicina, que se dediquen a la cría de animales, que escriban consideraciones edificantes sobre la muerte para cada día del año, y nadie les rehusará su respeto.

Sin embargo, como no puedo confiarme en que ellos, y sus colegas desde la A hasta la Z, seguirán un buen consejo, añado todavía lo siguiente para que no puedan decir que no se los previno acerca de lo que ocurrirá:

Es esta la tercera vez que redacto un informe acerca de la doctrina de la ciencia[49]. No quisiera verme obligado a hacerlo por cuarta vez, y estoy cansado de permitir que mis palabras se desfiguren y tanto se trastruequen de boca en boca que yo mismo ya pronto no las reconoceré. Voy entonces a suponer que incluso literatos y filósofos modernos pueden comprender este tercer informe. Además, hace tiempo que supongo, porque lo *sé*, que cualquier persona puede saber, sin un átomo de duda, si entiende algo o no lo entiende, y que nadie abrirá su boca para hablar de lo que fuere sin tener conciencia de entenderlo. De modo que no dejaré que este escrito, así como tampoco mis futuros escritos científicos, corra con su suerte, sino que vigilaré los juicios que provoque y los observaré en una revista perió-

[49] Fichte se refiere a su escrito "Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia" de 1794 y a las dos "Introducciones" de 1797 (cfr. supra nota 34).

dica[50]. Si con ello los charlatanes no se corrigen, al menos espero ilustrar al gran público sobre la clase de personas que se han propuesto hasta ahora, y se proponen todavía, para orientar su opinión.

[50] Fichte piensa en la revista filosófica que por aquel entonces pensaba editar junto con Schelling, proyecto que quedó pronto en agua de cerrajas.

Autor y traductores

Autor

J. G. Fichte (1762-1814): es el primero de los grandes filósofos del llamado Idealismo alemán. Siendo profesor en la Universidad de Jena, se vio involucrado en una áspera disputa en torno a su pretendido "ateísmo" que lo llevó a dimitir y a trasladarse a Berlín, donde fue nombrado profesor de la naciente Universidad. Fascinado con las ideas de Kant, fue el primero en señalar un camino para reconstruir la metafísica bajo las nuevas condiciones establecidas por el criticismo kantiano; camino que habrían de continuar luego tanto Schelling como Hegel. Su propuesta filosófica fue llamada "Doctrina de la Ciencia", que en el lenguaje actual cabría entender como una epistemología filosófica, cuyo propósito era buscar los fundamentos últimos del conocimiento.

Traductores

Jorge Aurelio Díaz. Doctor en Filosofía por la Université Catholique de Louvain (Bélgica), obtuvo la licenciatura en Teología en la Theologische Hochschule Sankt

Georgen de Frankfurt am Main (Alemania) y la licenciatura en Filosofía en la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá (Colombia). Ha sido profesor de Filosofía en las universidades Simón Bolívar y Andrés Bello de Caracas (Venezuela), y de la Universidad Nacional de Colombia en Bogotá, y profesor invitado en las universidades Javeriana, Andes, Católica y San Buenaventura. Ha desempeñado los cargos de director del Departamento de Filosofía, decano de la Facultad de Ciencias Humanas, director de la Red de Bibliotecas de la Universidad Nacional de Colombia y director de la revista de filosofía Ideas y Valores. Es autor de *Estudios sobre Hege*l y de *Ensayos de Filosofía I-II*, así como de numerosos artículos sobre el Idealismo alemán, filosofía de la religión y filosofía moderna. Traductor al español de la *Fenomenología del Espíritu de Hegel* y de las *Meditaciones acerca de la filosofía primera, seguida de las Objeciones y las Respuestas* de R. Descartes, así como de otras obras menores.

Martín Zubiria. Doctor en Filosofía de la Universidad de Brunswick (Alemania). Por más de treinta años ha sido catedrático de Historia de la Filosofía Antigua y de Metafísica en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza (Argentina). Investigador del Conicet y becario del Servicio Alemán de Intercambio Académico (DAAD), fue fundador del Centro de Filosofía

Clásica Alemana de la UNCuyo. Ha realizado estadías de investigación en las universidades de Brunswick y de Osnabrück, en la Fundación del Clasicismo de Weimar y en el Archivo Literario Alemán de Marbach. Profesor Invitado de la Universidad de Hagen (Alemania) y de la Pontificia de Valparaíso (Chile), ha dictado conferencias en universidades de su patria y del extranjero (España, Alemania, China, Brasil, Perú y Chequia). Ha editado varios volúmenes de lecciones universitarias dedicadas a la filosofía y también a la poesía antigua (Eurípides, Virgilio) y a la historia del arte (Rubens), así como traducciones anotadas tanto del griego como del alemán.

COLECCIÓN

A - CORTA DISTANCIA

agrupa una serie de textos cortos sobre muy diversos temas en las áreas de las ciencias humanas (literatura, historia, filosofía, psicología, arte, entre otras). Se trata de escritos antiguos o modernos que no son de fácil acceso, traducidos por grandes conocedores de los respectivos temas. El propósito de Siglo Editorial con esta colección es enriquecer el acervo bibliográfico para expandir los horizontes conceptuales y fomentar en los lectores la reflexión y la originalidad.

Fichte

¿qué es el idealismo filosófico?

es una publicación que hace parte de la colección *A – Corta distancia*, publicada por Siglo Editorial. En esta publicación se utilizó papel Coral Book Ivory de 70 g para las páginas internas y papel Propalcote SBS de 280 g para la cubierta, en un formato 13,5 x 19,5 cm.

COLECCIÓN

A - CORTA DISTANCIA

¿Qué es el idealismo filosófico? No es el nombre original de la obra. Hemos hecho esta modificación, porque es una interrogante que abarca el sentido principal del texto escrito por Fichte en 1801, *Informe claro como el sol al amplio público acerca de la verdadera esencia de la Filosofía novísima.* Esperamos que ello permita llamar la atención de quienes, sin conocer a fondo la obra de este filósofo o la historia detrás del texto, quisieran entender el sentido del idealismo filosófico.

El texto ofrece para ello una excelente introducción, dado que Fichte fue el primero en señalar un camino para avanzar en filosofía bajo las condiciones establecidas por Kant; camino que habrán de seguir luego tanto Schelling como Hegel. En la lectura, siguiendo las instrucciones del autor, se lleva a cabo un ejercicio reflexivo para comprender las nociones fundamentales de 'yo trascendental' y de 'intuición intelectual' como elementos que configuran la autoconciencia, y que establecen la base para la elaboración del idealismo.

Ver más

ISBN:978-958-665-868-3